



استغفر الله العزیز العظیم  
المرحوم میرزا محمد تقی  
شیرازی



(\*) فهرست مرآة الاصول في شرح مرآة الوصول (\*)

٧٤ ومنه النهي وهو لفظ	٠٤ بسم الله
٨١ تذييب الامر بالشيء	٠٧ مقدمه
٨٢ ومنه المطلق	١٢ وموضوعه
٨٣ واما العام فلفظ يستغرق	١٥ المقصد الاول في الادلة
٨٦ واذا خص بكلام مستقل	٠٠ الاول الكتاب
٨٩ الفاظ العموم والجمع المعروف	١٩ واما المشتركة
٩٣ والكرة المنفية	٢٠ الاول باعتبار وضعه
٩٤ ومن لذوات من يعقل	٢١ الثاني باعتبار دلالاته
٩٥ وما كن لكنه لصفات	٢١ الثالث باعتبار استعماله
١٠٠ واما المشترك فاموضع	٢٢ الرابع باعتبار الوقوف به
١٠١ واما الجمع المنكر	٢٣ اما الخاص
١٠١ واما الظاهر فاعرف مراده	٢٨ ومنه الامر
١٠٢ واما النص فاذا زاد ظهورا	٣٥ ومطلقة لا يقتضي التكرار
١٠٣ وحكمه وجواب العامل بما وضع	٣٨ وهو اما مطلق عن الوقت
١٠٤ واما الحكم فاذا زاد قوة	٤٥ واما وجوب الاداء
١٠٥ واما الحق مراده فالحق قوة	٤٧ واما معياره
١٠٦ واما المشكل	٥١ واما طرفه
١٠٧ واما المجمل فالحق مراده	٥٢ واما مشكل
١٠٨ واما التشابه	٥٥ واما موره نوعان
١١١ واما الحقيقة	٥٩ واما محض كامل
١١٢ واما المجاز	٦٣ واما شبهه بالاداء
١٢٠ فشرط صحتها حكما	٦٣ ولا بدله من الجسب
١٢٣ فلا يجتمعان مرادين بلفظ	٦٦ وحكمه عدم سقوطه
١٢٧ ثم شرط صحته قرينة تمنعها	٦٨ فلا بدله من قدرة
١٢٩ ثم الداعي اليه	٧٠ والتمكن من الاداء يستغنى
١٣٠ تذييب	٠٠ عن البقاء
١٣٣ والفاء للتعقيب	٧٢ الامر بامر الغير ليس امره
	٧٣ ويؤمر التكفير بالايمن

١٣٤	وتم للتراجي	٢٠٧	الركن الثاني فيما يختص بالنسبة
١٣٥	ويل للأعراض	٢٠٩	فصل فيما يتعلق بالقول
١٣٦	ولكن للاستدراك	٢١٢	الثاني في شرط الراوى
١٣٧	واولا حد ما فوقه	٢١٣	الثالث في حال الراوى
١٤٢	ومنها حروف الجر	٢١٤	الرابع في الالة طاع
١٤٩	وفى للظرفية	٢١٦	الخامس في الطعن
١٤٩	ومن كلمات الشرطان	٢١٨	السادس في محل الخبر
١٥٧	وكم اسم للعدد المبهم	٢١٩	واما حقوق العباد
١٥٧	واما العصر يحفظه المراد به	٢٢٠	السابع في نفس الخبر وهو اربعة
١٥٨	واما الكناية فما استتر المراد به	٢٢٣	فصل في فعله القصدى
١٥٩	واما الدال بعبارة	٢٢٤	فصل في تقريره
١٦١	واما الدال باشارته	٢٢٥	تذنيب شرايع من قبلنا
١٦٣	واما الدال بدلالته	٢٢٦	الركن الثالث في الاجماع
١٦٧	واما الدال باقتضائه	٢٣٤	الركن الرابع في القياس
١٧٤	فصل استدلال بوجوه فاسدة	٢٣٦	اما شرطه فان لا يكون
١٧٨	ومنها ما قيل القرآن في النظم	٢٤٠	الاصل مختصا
١٨٠	ومنها تخصيصه بفرض التكلم	٢٤٠	واما ركنه فاربعة اما الاصل
١٨١	ومنها حمل المطلق على المقيد	٢٤٣	ولا بد قبل المميز من كونه
١٨٢	ومن المباحث المشتركة	٢٤٦	الثالث المناسبة
٢٠٠	على البيان	٢٥٠	واما حكمه فالتعددية اتفاقا
١٨٧	اما التخصيص فقصر العام	٢٥٠	فصل ان سبق الافهام
٢٠٠	على بعض مشاولة	٢٥٢	ولا يرجح الاستحسان
١٨٩	واما الاستثناء فمتصل	٢٥٣	واما دفعه فبوجوه
١٩٢	واما التعليق فيمنع العلمية	٢٥٥	واما التخصيص العلة
١٩٦	واذا تعقب الجمل المتعاقبة	٢٥٨	السادس المعارضة
١٩٨	وبيان تبديل وهو النسخ	٢٦١	السابع القول بموجب العلة
٢٠١	والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ	٢٦٤	تذنيب قد يتمسك
٢٠٤	فلا يزاد بخبر الواحد والقياس	٢٦٦	باب المعارضة والتزجيح

٢٦٩ والمخلص عن التعارض	٣٢٣ واما بالقاصرة انواع
٢٧٢ تذييل وقدير جمع	٣٢٦ ثم العوارض نوعان
٢٧٥ المقصد الثاني في الاحكام	٣٢٨ ومنها الصغر
٠٠٠ وما يتعلق بها	٣٢٩ ومنها النسيان
٢٧٨ فالغرض لازم علما وعملا	٣٣٠ ومنها النوم
٢٧٩ والواجب لا يلزم الاعمال	٣٣١ ومنها الانماء
٢٨٠ والسنة نوعان	٣٣٢ ومنها الرق
٢٨١ والحرام يستوجب العقاب	٣٣٨ ومنها الخيض
٢٨٥ واما الوضعي فآثر الخطأ	٣٣٨ ومنها المرض
٠٠٠ بتعلق شيء	٣٤٠ ومنها الموت
٢٨٧ وهي اى العلة سبعة	٣٤٤ اما النوع الثاني فاصناف منها
٢٩١ واما السبب فما يكون طريقا	٠٠٠ الجهل اما جهل لا يصلح عذرا
٢٩٧ اعلم ان لكل من الاحكام	٣٤٨ واما جهل يصلح عذرا
٠٠٠ سببا ظاهرا	٣٤٩ ومنها السكر
٣٠١ واما الشرط فهو ما يتوقف	٣٥٠ ومنها الهزل
٠٠٠ عليه الوجود	٣٥٠ فالتصرفات اما اعتياد
٣٠٤ واما العلامة فما يعرف الحكم به	٣٥٥ ومنها السفيه
٣٠٤ الركن اشائي في الحاكم	٣٥٧ ومنها السفر
٠٠٠ بالحسن والقبح	٣٥٨ ومنها الخطأ
٣٠٩ والمختار ان الحاكم في الكل	٣٥٩ ومنها الاكراه
٠٠٠ هو الشرع	٣٦٣ والحرمات انواع حرمة
٣١٢ الركن الثالث في المحكوم به	٠٠٠ لا تسقط
٣٠٣ وحقوق الله تعالى ثمانية	٣٦٤ وحرمة تسقط كالخمر
٣١٨ الركن الرابع في المحكوم عليه	٣٦٥ الخاتمة في باب الاجتهاد
٣٢١ ثم الاهلية نوعان	٣٦٨ ثم المجتهد المخطئ ثم مصاب ابتداء



M.A.LIBRARY, A.M.U.



AR14778



( بسم الله الرحمن الرحيم )

الحمد لله الذي كرم بنى آدم بالعقل القويم \* وهداهم بنور توفيقه الى  
الصراط المستقيم \* شرع لهم الاحكام بطوله العيم \* ووفق بعضهم  
لاستباطها بفضله الفخيم \* ليخلوا عن المرديات فينجوا من عذاب  
الحميم \* ويحلوا بالتجيات فيحلوا بالنعيم المقيم \* واشهد ان لا اله الا الله  
وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الحميم \* وتشفع يوم لا ينفع مال  
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم \* والصلوة والسلام على من ايد من عنده  
بالكتاب الحكيم \* وسدد منا هج الحق بسنته القويم \* محمد وآله وصحبه المجدين  
على تميم العصيم \* والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كاطريم \* ماجاد  
الغمام بد معه على الغيم \* ونبت القصيم من مهامد القصيم \* اما بعد \*  
فان اولى ما تفرحه ٧ القرايح القوارح \* واعلى ما تنجح الى تحصيله الجوارح  
الجوارح \* ما يتوسل به الى وسيلة الفران \* ويتوصل به الى ذريعة الرضوان  
وهو علم الاصول الذي به يعتلى ٩ ذرى الحقايق الاسلامية \* ومنه يعتلى عرى  
الدقايق الاحكامية \* وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام  
بواهم الله تعالى دار السلام \* كتابا معتبرا مطولا ومختصرا كل منهما يشق ذالعلة  
ويسق ذالعلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة في بيداء الاصول

قال المحققون قد  
نسروا قوله تعالى  
ولقد كرمنا بنى آدم  
باخطاء العقل الذى به  
صلحوا للتكليف  
وانما فصل الفقرتين  
الاخيرتين عن الاولين  
لانهما استينافا كانه  
قيل كيف هداهم  
فقال شرع لهم  
اي الاحكام الاعتقادية  
والعملية  
ليخلوا عن المرديات  
فيه اشارة الى ان افعاله  
تعالى معللة بحكمة  
وهو صالح يعود نفعها  
الى العباد لانها ليست  
بمعللة اصلا كما ذهب  
اليه الاشاعرة ولا معللة  
بالعلل الفاسية  
والاغراض كما ذهب  
اليه المعتزلة  
القصيم شعير الدابة  
والقصيم باصا  
المهملة جمع قصمة  
وهي الرملة  
٩ جمع ذروة والمراد بها  
الدلائل

لادرع مين الحصول \* شهدت بجلالة قدره كلمة الكلمة الفحول \* وزهدت  
 في تنقيص شأنه أسنة السنة العسول \* فالأقدام بعد لها على تصنيف  
 في الاصول \* وترصفت ابواب وفصول \* كالأمانة بالعرفه حين الاستعانة  
 باليم \* والاغنية بالقطرة عند الاستعانة بالديم \* نعم ان قصدا حد تهذيب الكلام  
 وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رئيس مقام \* والذب عنه بكشف  
 المرام وتحقيق المقام \* ساغ له العزم والاقدام \* وان لم يعجب الحسدة اللثام  
 (يدت) ومن يقف آثار الهز برينل به \* طرايح جرو وحش اذهورا تع \* ثم اى  
 معانى بالقصور معترف \* ومن يحور يحور البحار ير معترف \* قد استهوانى  
 الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار \* واستهمنى العثور على مخزونات سرائر  
 الاخيار \* ولم ارا اليه سبيلا غير الجمع والترتيب \* ولم اجد عليه دايلا سوى  
 النقد والتهذيب \* فرتبت اولا عجا لة اتق النظام \* بل مجله ريق الاتظام  
 منظوية على زبدة افكار المتقدمين \* ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين  
 مع زوائد من فوائد اقتصها سهام النظر الصائب \* وقلائد من فرائد  
 نظرها ايدى الفكر الثاقب \* ثم القيتها في زوايا الهجران \* ونسجت عليها  
 عنكاك النسيان \* لما ان فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد \* وظهر  
 الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد \* افضل ديدنهم الجور على  
 سبيل السداد ومنهج الرشاد \* وامثل هجيراهم تمزيق الاديم باسنة شداد  
 والسنة حداد \* قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا  
 ودليلا \* ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام  
 بل هم اضل سبيلا \* حتى امرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام  
 ان اميطن عن وجهها اللثام \* واظهرها بين ظهران الانام \* فشرعت عن ساق  
 الجرد فى الانتقاد \* وامسيت سهدا فى الاجتهاد \* وسهرت فى الارتداد  
 نجاء تبحم الله ذى الفضل والندى \* وتوفيقه كالبدر من مشرف  
 بدا \* اضاءت بها سبيل الفروع وقوية \* وامسى بها نهج الاصول  
 مسددا \* بها نال اغصان الفروع نضارة \* بها صار بنيان الاصول  
 مشيدا \* اذا رأت الخذاق غرة وجهها \* تجلت لهم عقدا ودرا منضدا  
 \* لئن نظروا فيها بعقل مؤيد \* يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا \*  
 ومن جسد فى تفصيلها حجج خصمه \* ولو كان عون الخصم سيفا مهندا  
 الهى كما وفقت للجمع اعطها \* قبولا لدى الاصحاب دهرنا محلدا \*

٧ الاقتراح الاكتساب

القرايح جمع قريحة

والقوارح جمع قارحة

اي صافية

الجوارح الاولى جمع

جارحة بمعنى العضو

والثانية جمع جارحة

بمعنى الكاسية

وهي صخرة عظيمة

في فضاء سهل

الدرع الصغير الذى

لا غناء فيه

اي اعرضت فان الزهد

اذا عدى بى يكون

بمعنى الاعراض

الترصيف وضع البعض

على البعض

جمع البديعة وهي المطر

اندا ثم

جمع طريحة بمعنى

القطعة المطروحة

وهو المتقن

وهو المتقن

لعل لساننا صانه الله عن اذى \* يقول ويدعوى الهام مجدا \* جزى الله  
 في اولاه خيرا بما سعى \* واولاه في اخره عيشا مرغدا \* ثم لما احسست  
 فيها الايجاز \* وان لم يبلغ مرتبة الانغاز \* وانت فيها الاشكال \* وان لم يصل  
 حد الاخلال \* شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها \* بكشف نكتها  
 واپرازها \* ويشتمل على حل اشكالها بما طمعه اعضالها \* وتفصيل اجالها \*  
 مع تحقيق المرام وفق ما يراد \* وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد \* بما ان تلذذ  
 بذكر كمال القلوب وتشرح الصدور \* والفاظ تلاءم لخلال السطور كانها  
 نور على نور \* كأن التريا علفت في جبينه \* وفي انفه الشعري وفي خده القمر  
 وسميته (مرآة الاصول شرح مرآة الوصول) متضرعا الى الله  
 ان ينفع به المحصلين ويحمله سببا لنجاة في يوم الدين \* ثم المأمول من المأمون عن  
 الاعتساف \* والمرجو من المجلول على الانصاف \* ان لا يبادر الى الرد والابكار  
 ويقبل على اعمال الروية والافتكار \* لعله يونس من جانب الطور جذوة نار \*  
 وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار \* وان وقع فيه عثرة وزل \* او وجد فيه هفوة  
 وخلل \* فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطل \* او يصحح  
 عما يستوجبه من اللوم والعدل \* فان ترك الاساءة من اخوان الزمان \* نهاية  
 ما يتنى عند هم من الاحسان \* لئن ادركت في نظمي فتورا \* ووهنا في بيان  
 او معاني \* فلا تنسب لنقصي ان رقصي \* على مقدار تشييط الزمان \* وها انا  
 اشرع في شرح الكتاب \* مستعينا بالملك الوهاب \* وهو الملجأ في كل باب  
 واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء للملابسة  
 والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال  
 الاول اوضحها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا  
 باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة  
 اشعارا بالتوفيق بين ما اخرج ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال  
 لا يسد فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجزم وما اخرجه النسائي  
 وابوداود كل كلام لا يسد فيه بحمد الله فهو اجزم ووجهه  
 ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع  
 في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده  
 بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود  
 للمقيد بدون المقيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري

يعني ان المصنف آثر  
 في الحمد طريقة الحال  
 على ما هو المتعارف من  
 ايراده بالجملة الاسمية  
 او الفعلية نحو الحمد لله  
 او اوجد الله تسوية بين  
 الحمد والتسمية في كون  
 كل منهما مقيدا للعامل  
 او حالا عنه حتى يتأتى  
 التوفيق بين الحدين  
 ٣٤

اي لا يتحقق ولا يتم  
 بحيث يتقطع وينتهي  
 وهو لا يتأني ان يحصل  
 الابتداء بكل واحد من  
 التسمية والتحميد  
 فيتأتى التوفيق ونظير  
 الحركة من مبدأ معين  
 الى منتهى معين فانها  
 لا توجد ولا تتم قبل  
 الوصول الى المنتهى  
 مع ثبوت الحركة للجسم  
 في كل جزء من اجزاء  
 المسافة فليتامل ٣٥

بين النصين بناء على حل الابتداء على الاثنى باق بعد والجمع ممكن بان  
يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فتأسي بالكتاب الوارد  
بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المتعقد عليه وترك العاطف لانيائه عن  
التبعية المخلة بالتسوية ( لمن ) يعنى الله تعالى اثر الموصول للتفخيم  
( شيد ) اى احكم من الشيد وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده  
وشيده رفعه ( اصول الدين ) الاصل كما سياتى ما يبتنى عليه غيره والدين  
لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق له لذوى العقول باختيارهم  
المسود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية  
( وايد ) اى قوى ( فروعه ) اى الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد  
من الاحكام الفرعية العملية ( بالكتاب ) متعلق بايد ( المبين ) اى الكاشف  
لما يخفى على الناس من الحق والواجب الاعجاز ( ومصليا ) عطف على حامدا  
( على مقوم ) اى مسدد ( سنن اليقين ) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة  
والمراد بالقوم سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام اللهم لاتعظيم قال الله  
تعالى \* ورفع بعضهم فوق بعض درجات ( والجمعين ) اى المتقين  
( على استحسان استصحابه ) اى عدا اثار صحبته حسنا ( اجمعين ) حال  
من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع  
والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب  
لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق عليها صريحاً لانها مثبتة  
للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان  
الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلاثة الاول وذكر  
اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب  
لان الثنى امامنا او منهم فلا بد من امرين وقد م الاستحسان لثبوته عندنا  
ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد  
بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة  
فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه ( وبعد ) اى بعد الحمد لله  
تعالى والصلوة على النبي وآله ( فهذه ) الفاء اما على توهم اما وعلى تقديرها  
فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر ( بحالة ) بفتح الميم والجيم وتشديد  
اللام صحيحة فيها الحكمة ( مشتملة على غرر مسائل الاصول ) الفرر جمع  
غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم  
لا يدرك كنهه فآثر  
الموصول المبهم  
ليناسب اللفظ معناه  
متد

يدخل فيها اصول  
النفق ايضا لان الفروع  
وقعت فى مقابلة اصول  
الدين متد

الاستصحاب هو الحكم  
بابقاء شئ كان فى الزمان  
الاول ولم يظن عدمه

( ودر بحر المعقول والمنقول ) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول  
 باقى الادلة فالمراد بالدر رخيخ المسائل المتعلقة بالنوعين ( خالصة عن  
 العبارات المدخولة ) اى المعينة والدخل العيب ( حالة ) اى مترتبة  
 ( بالاشارات ) الى الدقائق والاسرار ( المقبولة ) عند اولى الابصار ( تقويم )  
 اى مقوم ومعدل ( ليزان بهان الاصول نافع ) صفة تقويمه ولذا ذكره  
 ( فى الوصول الى مستقصى حقايق المحصول ) المراد بالمحصول علم الاصول  
 وبالحقايق مسائله وبالمستقصى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك  
 والاهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل  
 وتحقيق القواعد والمسائل ( نظمتهما ) اى المجلة ( بتهديته ) اى بسبب  
 كون ذلك النظم مهذباً بمنهج ( مع الاحكام ) اى مع كونه محكماً متقناً  
 ( مغنى عن التنقيح والاختصار ) حتى لو اقدم احد على التنقيح والاختصار  
 لادى الى تسمية والغاز ( وخواها بغاية تبينه ) اى بسبب كمال توضيحه  
 ( المرام ) اى المطلب ( منار ) وهو علم الطريق ( لتوضيح منهج ) اى  
 طريق ( كشف الاسرار ) يعنى ان خواها بسبب كمال توضيحه المطالب  
 والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة  
 مرفوعة لارشاد السالكى صراطه الى النيل والوصول ( رتبها ) اى المجلة  
 ( معولا ) اى معتمداً ( فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلامة  
 وتوفيقه ) العناية بتلخيص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق  
 تهيمته اسباب الخير وتحمية اسباب الشر ( وسميتها مرعاة الوصول الى  
 علم الاصول ) لكونها وسيلة اليه \* شعر \* فن يبع اسباب العلى فليصل بها \*  
 فتلك الى نيل العلى خير سلم ( اسئل الله تعالى ) حال من فاعل رتبها  
 ( كفاية من كثر الهداية ) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد  
 من الانام ( و ) اسئل الله تعالى ( وقاية ) اى حفظاً لاقدام العقل والفهم  
 ( عن الزلل ) المعارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد  
 ولا ازيع عن منهج الرشاد ( فى البداية والنهاية ) متعلق بالزلل او الوقاية  
 على اللغو والاستقرار ( انه ) اى الله تعالى ( قريب ) تمثيل لتحقيق ( نجيب )  
 اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبداً  
 عنى فاقى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور ( وعليه )  
 لاعلى غيره ( توكلت ) وهو تقوى بض الامر الى الغير ( واليه ) اى لالى غيره

( انيب ) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه  
الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التوقيم والميزان  
والبرهان والمحصل والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح  
والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب  
الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفي والحقايق والتهذيب والغاية  
والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها  
شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف ( مقدمة ) اي هذه مقدمة  
في تبين ٩ حدد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة  
بجهة واحدة حقق ان يعرفها بها لا من فوات ما يعنى وضياح وقته  
فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به  
عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب  
والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها  
ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولا نه اختلف في تعيينه فاريد بيان ماهو  
الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام  
تقديم الاول قدمه فقال ( اصول الفقه ) وهو لقب لهذا العلم مشعر  
بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة الدنيوية والمنقولة عن مركب  
اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب القبي على وجهه من منه  
التكرار في تعريف الفقه وقد صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير  
المقصود بالذات وقد ههنا المقصود على وجهه لم يلزم منه التكرار  
باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل ( علم ) اي ملكة يقتدر بها  
على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد بعد اخرى فلا يدخل  
علم الله تعالى وعلم الرسول وجبايل عليهما السلام وان شمل الملكات  
كلها او اصول وقواعد او ادراكها فتدخل العلوم المذكورة  
وتخرج بقوله ( يعرف به ) لان الباء للسببية ( احوال الادلة والاحكام  
الشرعية ) اي المنسوبة بين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام  
لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو به ضابطا بهر المعجزات  
التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع  
واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك ( من حيث ان لها )

٩ في اختيار التبيين في  
الحد والتعيين في  
الموضوع والغاية  
اشارة الى ان المدة  
من المقدمة تصور  
العلم والتصديق  
بموضوعية موضوعه  
والتصديق بشأته  
سنة

٧ بناء على كون  
الموضوع بمنزلة المادة  
وهي ما خذ الجنس  
وكون الاعراض  
الذاتية بمنزلة الصورة  
وهي ما خذ الفصل  
الذي به كمال التمييز  
٢ اي لا بمعنى انه يقبل  
دعوة كل داع حتى يرد  
السؤال انه ليس كذلك  
لان بعض الداعي لا  
يقبل دعاه قطعا سنة

وهو كون الموضوع في الأدلة والأحكام جميعا مع  
 لأن المقام مقام التعليم وتمييز العلم المشروع فيه للطالب لا التمييز في نفسه مع  
 لزوم التكرار مما قال به صاحب التقيح وتبعه صاحب التلويح  
 وتفسيرهما ثم ظهر أنه لا تكرار لأن ابن الحاجب في الأول وأما حده  
 لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها الفرعية التفصيلية بالاستدلال وإرادته الاجتهاد واستنباط الأحكام عن الأمارات فإن مراده في الأول بيان كون الأصول وسيلة إلى استخراج الأحكام الشرعية عن أدلتها قطعية كانت أو ظنية ومراده في الثاني بيان المصطلح عنهما وهو بما الفتى عبارة عن العلم بالأحكام الظنية فقط مع

أي لتلك الأحوال (دخلا في إثبات الثانية) أي الأحكام (بالأولى) أي الأدلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وأدراك الجزئي والبسيط تصور أو تصديقا والأدراك المسبوق بالعدم والآخر من الإدراكين إذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا إدراك الأحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وهو أعم من النظر في نفسه والنظر في أحواله وصفاته فيتناول المقدمات التي هي بحيث إذا ثبت أدلتها إلى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا إذ المراد بالأدلة الشرعية الكتاب والسنة والأجاء والقياس والمراد بأحوالهما اعتراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الأدلة على الأحكام مطلقا وعند التعارض أو باعتبار استنباط الأحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد كالقرضية والوجوب والندب والاباحة والكرهية والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانقضاء وعدمه والنفاد وعدمه والزموم وعدمه وأنواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمأنعية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكرهية والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقضاء أعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الأحوال في الإثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراحي أو ملازمة الاستثنائي المتجني للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات أو جزائنة لهما أو أوصافا أو قيودا فيهما وسواء نشأت من الأدلة ككونها مثبتة للأحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشاركة وراجعة عند التعارض إلى غير ذلك أو نشأت من الأحكام كحوال الحكم فإنه يجب أن يعلم أن أي نوع من الأحكام يثبت بأي نوع من الأدلة فإن القياس مثلا لا يثبت القرضية والعلية وكأحوال المحكوم به فإن بعض الأحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكأحوال المحكوم عليه فإنها تختلف باختلافه والنظر إلى وجود العوارض على الأهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل  
الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة  
احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن من ضبط تفاصيله  
فاحتجج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط  
ويسمى العلم المتكامل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور  
في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية  
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان التبادر  
من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم يطلق حقيقة الاعلى  
القواعد اذ اودا كلها او الملكية الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما  
هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها  
مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية  
الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي  
الشكل الاول يخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد  
الاصول كالقواعد المتعلقة بالقبول والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى  
الما يتبع ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة  
ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد  
الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان  
شرائطها وقيدوها باعتبارها في كلية القواعد بخلاف المعهود والمتعارف  
وكفي بهذا سببا للعدول والثاني ان مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا  
بان المراد اتوصل اقرب بقريضة الباء السببية الظاهرة في السبب  
القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة  
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميراثية ان الموصل القريب  
مجموع المقدمات لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ من التعريف بالقبلي  
شرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مكملا وتعريف  
الركب هو قوف على تعريف مفرداته النيرانية معرفة كلا من الفقه  
والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لا شهارة  
ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو ما دل على شيء باعتبار معنى  
هو المقصود سواء كان مشتقا او في معناه تفيد الاختصاص باعتبار  
ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فاما بالاصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو ما دل  
على شيء باعتبار معنى  
هو المقصود سواء كان  
مشتقا او في معناه تفيد  
الاختصاص باعتبار  
ذلك المعنى وان كان  
اسم العين يفيد مطلقا  
فالمراد باصول الفقه  
ادلة تختص دلالتها  
بالفقه اختصاص  
اثبات ما لا ثبوت له حتى  
يرد ان الاعتقادات  
والوجدانيات تثبت  
بالكتاب والسنة ايضا  
فان الاضافة لا تزيد  
على صريح الانلام وهي  
لا تدل قطعا على  
الاول كما تحقق  
في موضعه نسخة

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة  
 المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخبره القوم نظرا الى الظاهر فقال  
 ( معرفة النفس مالها وما عليها عملا ) هذا التعريف سوى القيد الاخير  
 منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله وكأني اراه بالمرقة سبب المعرفة  
 الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكية الخاصة من تتبع  
 القواعد بقرينة تعلقها بعلمين بعدها اعني مالها وما عليها فان العادة  
 قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لاعني دليل وقوة استنباط  
 وهذه الملكية لا يتألف فيها عدم معرفة من هو فقيه بالايجاع بعض الاحكام  
 كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري بل واز  
 ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لا يستدعاه زمانا  
 او لامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها  
 احكام ما يتنفع به او يتضرر دينوية كانت او اخروية كالصححة والفساد  
 والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور  
 الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكأنه قال الفقه  
 ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما يتنفع به ويتضرر تصديقا  
 ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبايل عليه  
 السلام وبارادة الملكية علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص  
 بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ( ثم لما كان هذا التعريف مشا ولا  
 للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ  
 في اصول الفقه زيد قيد عملا ( فخرج بملا الكلام والتصوف ) اي علم  
 الكلام وعلم الاخلاق ( ومن لم يزده ) اي ذلك القيد كالامام ( اراد السمعول )  
 لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل  
 الم يخرج الوجدانيات بتقيد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لان المراد  
 بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل  
 لا بثبوتها في الواقع حتى ان تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان  
 قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى اشد رتبة من ان معرفة الله  
 واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته  
 تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته واقفاله  
 قالوا يجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة

فعرفة مالها وما عليها  
 من الاعتقادات هي  
 علم الكلام ومعرفة  
 مالها وما عليها  
 من الوجدانيات هي  
 علم الاخلاق  
 والتصوف ومعرفة  
 مالها وما عليها من  
 العملييات هي الفقه  
 المصطلح

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على  
 القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر  
 في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة  
 ووجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السرفي جعل مباحث العلم  
 والنظر في مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية  
 في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان  
 المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال  
 المكلفين او بين غيرهما والعلم بهما تصديق بمعنى الاعتقاد اجمع الشامل  
 للظن والتقليد (الشرعية) اي الموقوفة على خطاب الشارع خرج به  
 الاحكام العقلية كالحكم بالتمثيل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة  
 النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العلمية) اي المتعلقة بكيفية  
 العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بهما كوجوب الايمان ونحوه  
 والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة  
 (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم  
 منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما  
 السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه  
 عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأثور به مثلاً  
 والخلاف كالعلم عن مقتضى والثاني مثلاً لما فرغ من بيان الفقه شرع  
 في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبنى) على بناء المجهول  
 يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسياً كابتناء البناء  
 على الاساس او عقلياً كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل  
 ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح  
 (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب (والمختار)  
 عند المحققين (عدمه) اي النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل  
 ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلي  
 فتحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقتد بالعقلي بالاضافة الى الفقه  
 الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبنى هو عاينه ولا معنى لمبني  
 العلم الادليلية او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقباً  
 يكون منقولاً فاذا حل على الاول لا يكون فيه الانتقال واحد وهو النقل

الى العلم فاذا حل على الثاني يكون فيه نقلا من نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وهو موضوعه) اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراض الذاتية اى احواله التى تلحق لذاته او جزئها المساوى له او الخارج المساوى له في الصدق او في الوجود فان المبين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عارض له حقيقة لكن الموضوع بوصف به ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة بجزئه الناطق والثالث كالضحك العارض له بالتهجب والرابع كاللون الجسيم بالسطح المبين له في الصدق والمساوى له في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حياها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم اسرعى او مقيدا بعرض ذاتي فهو الدليل المعين المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع امامه فليست هو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له امامه مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعيا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه امامه مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حله على المقيد يوجب الحكم مقيدا او على هذا القياس في السنة والاجاع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة في الاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بهن الأئمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لما اختاره صاحب الاحكام) خصه بالذات لكونه اقوى لوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المجتوب عنه اى مرجع شمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التى لها دخل

٦ بالوضع له فقيده اذ على المحقق عضد الملة والدين حيث قال ولو حل الاصول على معناه الغوى يعنى معناه ما يستند اليه الفقه يشتمل الاقسام فلم يستج في الموضوع الى النقل وقد حققناه في المحاكمات العضدية مستد

فيه اشارة الى ان نوع النوع في حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب والسنة ايضا وهما نوعان من الدليل السمعى مستد

اى يبحث عن احوال انواعها وعن انواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمعى مستد

في المجوئ عنه راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناسيا عن احد المضافين  
 وبعضها عن الآخر فوضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما  
 هي المسائل فالتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها  
 لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها  
 العرض الذاتي للموضوع كان المستتر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين  
 بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها  
 اختلاف واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته  
 وذلك مما لا يخفى ( ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة  
 الخصوصية يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والافلا يتعدد الموضوع  
 وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع  
 فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة  
 للمضاف الآخر بالنوع تنابر المازومات بالضرورة ولا وجه لرجع احدهما  
 الى الاخرى بانها ويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال  
 الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة  
 في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة  
 في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ  
 الفصل الداخلة في حقيقة المسائل وهو المجوئ عنه لما اتحد بالجنس  
 وكان مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل  
 من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد  
 التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة  
 الجامعة بينهما توجب تناسبا بينهما المتناهي للاختلاف فاذا اتحدت تعدت  
 المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء  
 ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعد دبلما اشتركا في الجامع  
 او باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني  
 والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع  
 كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في السفاء ان التشكيلات  
 المجوئ عنها في الهندسة من الثابت والربيع والخميس والتسديس ونحوها  
 لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي  
 بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور الخيلية للمعنى الجنسي البعيد

عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها النوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقا مواتواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم العقلي تسهيلات الامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لا يحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعيهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشراك في العرضي الخاص بنوع كالصفة الخاصة ببدن الانسان مثلاً لا يشرط والامساوق البحث في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية بالحدة عن احوال الانساق باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها وانظر فيها للاحراز عن الخطأ في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتهاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر لواحد يكون سبباً لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يدفع عنه اعراضات التلويح كما لا ينبغي على متأمل منصف وبالتجيب عن التعسف متصرف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال ( وفائدة ) كل حكمة وه صالحة ترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غاية ايضاً فهو ما لاجه اقدم الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستانازها استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وفائده ( معرفة الاحكام ) الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجرى على موجب السعادة السنية والدينية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط فادتها لها والا مور المستبارة في تلك الافادة ولو اجبالا فلها هذا احتيج اجبالا الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(ناحصر) اي اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة من حيث تستنبط  
 عنها الاحكام انحصر (المقصود) اي في الفن او من الكتاب لا المقصود  
 من الفن او في الكتاب لان الاول هو الفانية ولا وجه لانه يحصرها فيما ذكر والثاني  
 يتناول المقدمة (في مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة)  
 لبيان احوال الاستنباط وما يماق به المقصد (الاول في) بيان احوال  
 (الادلة) الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط  
 ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلو في الكتاب والا فالسنة وغير  
 الوحى ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما  
 شرايع من قبلنا فللمصلحة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع  
 والاستصحاب والتحرى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر  
 عمل بالاستصحاب والاخذ بالا حياط بقوله عليه السلام \* دع ما يريبك  
 الى ما لا يريبك \* والقرعة لتطيب القلب بالسنة او الاجماع وآثار  
 الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام  
 \* اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم \* وقوله عليه السلام  
 خير القرون قرني الذين اتا فيهم ثم الذين يلونهم \* الحديث (وهو)  
 اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال  
 الادلة الاربعة الركن (الاول في) بيان حال (الكتاب) قد مره لشرفه  
 واقتدار الباقي اليه اعلم ان كلام من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين  
 على الكل والكل المشرك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان  
 بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات  
 مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاجزاء والانزال  
 على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة  
 التوضيح وبعضهم الانزال والاجزاء لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من  
 اللوازم لتحقيق القرآن بدونها في زمن النبي عليه الصلوة والسلام وبعضهم  
 الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة  
 والنقل بالنسبة اليهم من ابيّن اللوازم بخلاف الاجزاء فانه مع كونه غير بين  
 ليس شاملا لكل جزء اذا المعجز هو السورة او مقادرها كما بين في موضعه  
 واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن  
 جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي

لان سائر الكتب  
 السماوية وغيرها لم  
 ينقل شيء منها في  
 المصاحف لانه اسم  
 لهذا المعهود المعلوم  
 عند الناس حق  
 الصبيان ٣٤

وان ابق على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف  
وان خص بالكلام الشام يخرج عنه مركب ليس بشام مع انه قرآن شرعا  
حتى يجزى عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى  
فتخرج حروف المباني وتدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان يثبت  
الاصول عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها  
دالا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل اليه بتصحيح النظر فيه الى  
مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعلم للصانع وهو  
ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا يستعملون عن احوال الخاصة  
والعام والمشارك والمأول والحقيقة والبخار والامر والتهى والمطلق  
والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجملوها من اقسام  
النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كتاب القرآن آية  
كدها ثمان وكذا بعض الحروف عند البعض شقوق وصون كما صرحوا  
به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقضة لانها وان كانت حروفا  
في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلم يحمّل على  
ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عدد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم  
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء  
من حرمة مسه على المحديث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم  
شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل  
على صحة ما قررنا ان الامام شمس الأئمة السرخسي بعدما وافق  
افقهائه في كتبه الفقهية قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة  
ليست بمجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية  
القصيرة يشملان الكلمة وتليخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن  
حقيقة لاحكامها ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة واحكامها لا عرفا  
وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة واحكامها وعرفا فاعتبر  
الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والا ما مان الثالث هذا  
غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلم هذا وقد اختير ههنا تعريف  
يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة قليل (وهو) اي  
الكتاب المراد للقرآن في العرف (النظم) وهو الموضوع اعني مفردا  
كان او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبرة فيه الاستعارة المطيعة

كيف لا يكون لمعنى وأما ما هو على حرف واحد فكشور ومغلوب والعبارة  
 في التسمية بالكثير انقلب (المنزل) خرج به النظم النيران المنزل كالأحاديث  
 الالهية والنبوية لأن المراد بالمنزل المنزل بالآل حامله وهو جبرائيل عليه  
 السلام (على رسولنا) صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره  
 المنقول عنه (تواترا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقرآت  
 السنية سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود عن الله  
 عنه نحو فصيام ثلاثة أيام متتابعات أو الاحاد كما اختص بمصحف ابن مسعود  
 من أيام آخر متتابعات (وله) أي للكتاب (مباحث خاصة به) غير مشتركة بينه  
 وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (أما) المباحث (الخاصة)  
 بالكتاب (فهو) أن المنقول بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة أو الاحاد (ليس  
 بقرآن) لأنه مما يتوفر الدواعي على نقوله تتضمنه التحدى والاعجاز ولا كونه أصلا  
 لسائر الأدلة والعادة تقتضي تواترها هو كذلك فلم يتقبل متواترا علم أنه ليس  
 بقرآن قطعا (فهو) أي إذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآننا ظهر أن المنقول بالمتواتر  
 (سقط) في كون المنقول قرآنا لكتبهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا)  
 سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئة (وقيل) يشترط (في الجوهر لا الهيئة)  
 اعلم أن القرآت السبع منها ما يشترط به خطوط المصاحف وهو المسمى  
 بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك ومنها ما لا يشترط به وهو المسمى بالهيئة وقيل  
 الأداء كالأمالة وتخفيف الهمزة والتخفيف ونحوها قليل كلها متواترة لأنها  
 لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآت غير متواترة واللازم باطل وقيل كلها  
 مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال  
 ما هو من الجوهر متواتر وما هو من تبييل الأداء لا يشترط فيه التواتر لأنه  
 إنما يشترط فيما يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة وأما الهيئة  
 المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب وأكثر  
 المحققين (قائلا) أي إذا كان النقل بالمتواتر شرط في كون المنقول  
 قرآنا ظهر أن الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة أو الاحاد (لا يعطى)  
 على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من إكفار جاحده وجواز قراءته  
 في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والخشب وإفادة الحكم القطعي  
 ونحو ذلك (وإن جاز العمل بمشهوره) أي بما نقل عنه بطريق الشهرة  
 من الشاذ لا بالاحاد لأنه لا يخلو من أن يكون قرآنا أو خبرا ورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يستعمله وعلى التقديرين  
 يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاجبه  
 اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب  
 فلا مطابقة بينهما (قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى  
 الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بنسخ الواحد وعن الثاني ان الوجوب  
 مستلزم للجواز وافادة الملزم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز  
 عبء به وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس  
 بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة  
 العمل حتى قال الامدي اجمع المسلمون على ان كل خبر يصرح بكونه خبرا  
 من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع  
 اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ورد ههنا اشكال وهو  
 ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لا كفرت  
 احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم  
 الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر  
 فأنكاره نفي لقرآنية ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به اثبات  
 لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء  
 اللازم فلانه لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه  
 فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد  
 الخصم وبقوته انتفاء خفا فسادها بحيث لا يطالع عليه الا بما معان النظر حتى  
 يعد به صاحبها مؤولا (في البسملة) اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله  
 الرحمن الرحيم الواقع (في اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة في  
 اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكايته انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن  
 الرحيم فانه بعض آية بالتفاسق حتى يكفر بجأجه (تمنع الاكفار)  
 المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اي طرفي الشافعية  
 والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفيونها واما الجنبية  
 فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح  
 من مذهب ابن حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك  
 بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقيم في كل من  
 الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر  
وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه ان قد اكفرنا المجسمة المصريحين  
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المسترين بالبلكفة  
لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى  
مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الله والدين  
في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان  
كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد  
الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكثير  
وبه يتدفع ما قبله فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً  
او وهماً فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً فثنا هي قوية عند من يتشكك بها واما  
عند الخصم فن الضعف بحيث لا يفيد شيئاً ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح  
صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما)  
المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا  
(اسم) لان النظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار  
اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المتأدية للسكوت والآفة لان شيئاً  
منها يلايم غرض الاصولى والمجموع انظم والمعنى لان كونه عربياً  
مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز  
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افاذته المعنى فظهر انه  
اسم (لأنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى  
جميعاً فلقد فع التوهم الناشئ من قول ابن حنيفة رحمه الله تجوز القراءة  
بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول  
بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون  
المعنى ركناً أصلياً فلا يلايم غرض ابن حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه  
كلامه (فان قيل ان كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن  
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى  
النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جاعلاً معاً كما عرفت والا يلزم عدم  
فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا فنختار  
الاول وانما يلزم الا زمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك (فان الامام  
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لجعل النظم مفعلاً تقديراً

وان لم يكن تحقيقا والناسي وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحذو دل هو متعلق بمسأله والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الاحام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهم ما رجحها الله قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان علمانا اختاروا في النظم تسمياتا بعم نظره ويقيم ثمره اما الاول فلمعومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فللاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ البارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالة اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استنباه ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام (بمسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصول لا يبحث عن احوال النظم مطا قبل عن احوال اقسامه التى لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بمسك الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلو جود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثانى فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكتفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يتحصل بهما بالالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربع ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثانى فانه مثنى كما سيأتى في التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى فانه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الافراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرقى لهما فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا اشتغراق  
فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار  
الوضع وان بقي تناوله الوضعي واخفيف الحكم الى الصيغة لان المعدود  
من اقسام الوضع ليس معلق المأول بل المأول من المشترك الذي ترخ  
بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القرو  
في قوله تعالى ثلثة قرو بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل  
بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل يتكلف فيه  
وضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراج في سائر  
الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل في العام  
النكرة المنفية لان لها وضعانوعيا وكون عموما عقليا ضروريا بمعنى  
انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابلا  
الوحدة فيشمل المعنيين فصاعد او يكون الافراد غير محصورة ان لا يكون  
في اللفظ دلالة على الاختصاص في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها  
التقسيم (الثاني) حاصل (باعتبار دلالة) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه  
على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه  
المعنى مقدم على الاستعمال فالتعاقب به يجب ان يقدم على ما يتعاقب بالاستعمال  
(وضوح وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة  
من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضع واربعة باعتبار الخفاء وقد  
يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تبيين الاشياء  
وليس كذلك بل لان اهما احكاما خاصة بهما كاسنين في موضعها ان شاء  
الله تعالى نعم في عدد التشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء  
الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او  
التخصيص اولاهن احتمل فان كان ظهور معناه لجرد صيغته فهو (الظاهر)  
والا فهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل  
فهو (الحكمي) وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو  
(الخفي) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المسكلي) والا  
فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والافيهو (المتشابه) التقسيم (الثالث)  
حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث  
والمراد اقسامه اربعة كالأول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

(الحقيقة) والافهـو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده فهو (انصریح)  
وان استتر (الكناية) التقسم (الزابع) حاصل (باعتبار الوقوف به)  
ای باللفظ (عليه) ای المعنى (وهو) أيضا اربعة لان اللفظ ان دل على  
المعنى بالنظم فان كان مسوقا فهو (الدال بعبارته) والافهـو (بإشارته)  
فان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال (بدلالاته)  
والافهـو الدال (باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقرار وما ذكر  
من وجـه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقرار (فان قيل من حق  
اقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض  
(قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي انقباض  
بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما في التفسيرات المتعددة بالاعتبارات  
المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى  
الى المعرفة وانكسر مع التداخل بينهما (وبعدهما) ای بعد هذه الاقسام  
(امون) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمئذ على الكل)  
ای تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة (وهي) أيضا اربعة الاول  
(معرفة مأخذها) ای معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالمخاص  
مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا ای انفراد ولم يتعرض  
لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى في  
المطولات (و) الثاني معرفة (معانيها) ای في حقايقها الشرعية وحدودها  
الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) ای تقديم بعضها على  
البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) ای الاثار الثابتة  
بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة  
في الاقسام الثمانيين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امكن  
النظر فادعى انها تبلغ الى سبعة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم  
اربعة منها مختصة بالافرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب  
وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام  
الاستعمال ولاشرا كلها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فتصير  
الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها  
اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد  
من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل

فان معنى اللفظ ما  
وضعه فوحده وكثره  
انما يكون يتوحيدها  
وتعده اذ ليس المراد  
بالواحد ما لا جزاء له وذلك  
ظاهر ولا شك ان العام  
من حيث هو عام متحد  
الوضع فحينئذ يكون  
معناه واحدا فان قيل قد  
صرح صاحب التقيح  
بان كلا من العام واسماء  
العدد والمشارك موضوع  
للكثير قلنا معنى كون العام  
موضوعا للكثير كونه  
موضوعا لامر يشترك  
فيه وحدات الكثير  
ومعنى كون اسماء العدد  
موضوعا له كونه موضوعا  
للمجموع الكثير من حيث  
هو المجموع ومعنى كون  
المشارك موضوعا له كونه  
موضوعا لكل واحد  
من وحدات الكثير  
فيكون كل من الوحدات  
جزأ من جزئيات  
الموضوع له من العام  
وجزأ من العام وجزأ  
من اجزائه من اسماء  
العدد ونفسه في  
المشارك صرح به  
في التلويح منه

واحد منها الاعتبار الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعة وثمانية  
وستين ( اما الخاص ) هذا شروع في تفصيل الاقسام ( فلفظ وضع )  
خرج به اللفظ الموضوع وان دلت عقلا ( لمعنى واحد ) حقيقة  
او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام  
( على الافراد ) اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا  
فيدخل فيه اتينية ومن الفعل والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العلم  
والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود ( وهو ) اي ذلك المعنى ( في الاسم )  
قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا تأتي في الفعل والحرف ( عين )  
اي معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا ( كريد ) فان معناه جزئي  
حقيقي ( او ) ذلك المعنى ( نوع ) ان اشترك بين الافراد في الجملة ( كر جل ومأة )  
اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع ( او ) ذلك المعنى  
( جنس ) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع ( ك انسان ) فانه اكثر شيوعا  
من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة  
وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما  
لا يخفى ( وحكمه ) اي ان الخاص ثابت به ( انه ) اي الخاص ( من حيث  
هو هو ) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب  
العوارض خفيا يوجب الظنية ( يفيد مدلوله قطعا ) اي على وجه  
يقطع الاحتمال الثامني عن الدليل وسياق تمام توضيحه او المحتمل وهو  
ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى  
لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل  
او بيان تفسير لانه اما لا يثبت الظهور وهو حقيقة او ازالة الخفاء وهو  
لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة  
المرال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه قلنا  
الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض  
فنشأ الشبهة النفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد  
ان يفرع عليه فروعا فقال ( وانذا ) اي لا فائدة لخاص مدلوله قطعا ( جعل الخلع  
طلاقا لا فسحا ) فانك ستعرف ان المذكر وفي آية الخلع لفظ الطلاق  
وان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر  
بأي طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخصاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر (و) لذا ايضا (صحح طلاق المختلعة) اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى \* الطلاق مرتان \* ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى \* فان خفتن الايتما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اتت \* اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الانتداء بعد جمعها في ان لا يتقيا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء لذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد الميتين سواء كانت بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطائفتين اللتين كلتا هما او احدهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء في تعليق الفاء باول الكلام يجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو انتعاب (و) لذا ايضا (وجوب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بالتسمية المهر (في المفوضة) بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على الالمهر لها لا التي زوجت نفسها بالامهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عننا لنا قوله تعالى \* واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان ابتغاءكم معناه الاصاق فيدل قطعاً على امتناع انفكك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكالك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخصاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به ومهمنا المحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقاً عن الاصاق بالمسا في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحصل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخصاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فقطضي هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لان يكون صحيحا

ومستوجبا للثبوت ما نفى أو سكنت عنه والجواب عن الاول لان المطلق  
يحمل على المقيّد عندنا ايضا اذ الحد الحكم والحد دثة ودخل المطاق  
او المقيّد على الحكم المثبت كاسياً في وههنا كذلك وعن الثاني اننا لم نقيد  
وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد والمقيّد به تقرر  
في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان  
طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقيق الطلاق  
بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا  
صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تجعل الآية التي نحن فيها  
على ما حملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القراء) جمع قراء بفتح  
الشافعي وضمها والاول اقصي (بالاطهار) دون الحيض (في آية التريص)  
وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقد اولها  
الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلثة بالرأي  
وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والاطهار الواقع فيه  
الطلاق محسوب عنده فتقتضي العدة بما في ذلك وطهرين بعده فينتقص  
العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين  
الدمين بخلاف ما لو اوت بالحيض اذ يجب عليها التريص بثلاث حيض  
كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض  
وموجب العدد كما يبطل بالثقة فان يبطل بالزيادة (قلنا لما وجب تكميل  
الحيضة الاولى بشيء من الرابعة حيث تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة  
لا تجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر  
كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحصل  
على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القراء فانه مذكر  
(ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (ومحالية  
الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا  
في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان  
او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحيث لا يزول الا بثلاث تطليقات او لا  
فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو يوسف وبعضهم الى الثاني  
واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله وجه الثاني انه لو هدمه لانبث  
حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما لا زمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لا يكون الاثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت له لم ترك  
العمل بقوله تعالى \* حتى تنكح زوجا غيره \* لان حتى خاص في الغاية واثرا لغاية  
في انتهاء ما قبلها لافي اثبات حكم لما بعده فالزوج الثاني يكون غاية المحرمة  
السابقة لا مثبتا للحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها  
من بنات بني آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انه اثبت له لكنه بعد وجود  
المغيا وهو الثالث لا قبله فلا يكون هاد ما لما دونها والمطلوب ذلك كما  
لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يسافر اياها فاستساره قبل رجب لنت حتى  
لو كلفه في رجب قبلها حث ونحن نقول في اثبات حمية اللازم شذوذا  
الزوج الثاني اى اثباته الحل لم يثبت بقوله حتى تنكح لان ما ذكر بل  
(بشارة حديث العميلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتروجت بعبد الرحمن بن الزبير ثم اجد معه  
الامثلة هذا وأشارت الى هديته بثوبها بقر بهاتينهم بالعنف فقال عليه السلام  
اتريدن ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تدوقى من عسلته  
ويدوق من عسلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه  
مشعرا قاله كاسيا تى واشارة الى كونه محملا لانه عليه السلام غيا عدم العود  
وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالدوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا  
انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل الثابت  
بالسبب السابق فبسنده الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية  
وحتى في الحديث (و) بشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه السلام  
لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة عن ذمهما واثبات حساسية لهما  
لانه ما بعث لسانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت وهو  
وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة  
اللازم اراد ان يجيب عن قواه ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى  
هدم الزوج الثاني حكم (مادون) الطلقات (الثالث بدلالة) الحديث (الثاني)  
فانه لما افاد بشارة كون الزوج الثاني هادما للمحرمة الغليظة افاد كونه هادما  
المحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فيثبت بالاثبات  
الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكمال ابتداء وهو ممنوع  
بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويعين بتدعيم  
ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والرائد وليس كذلك فانه لا اثبات لما فيه

من الفائدة ولم يمكن ازداد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني  
 انشاء الاول اذ الفائدة فيه كجديد البيع من غير الاول او نقول تداخل الحلال  
 تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى  
 الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه ( كما ان اشتراط دخوله ) اى كون  
 دخول الزوج الثاني شرطاً في محليته ( بعبارة ) الحديث ( الاول ) بالتفريق  
 فان حديث العسيلة انما سبق لفائدة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد  
 فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يراى به على الكتاب  
 والحاصل انا استدللنا على معلومنا باشارة حديث استدلل الخصم معنا  
 بعبارة على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه ( لا بحثي تنكح ) متعلق بجميع  
 ما سبق اما ان التحليلية والهدم ليسا به فظاهراً مما سبق واما ان اشتراط دخوله  
 ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون  
 بقرينة اسناده اليهما فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء  
 استدل لا لآبانه حقيقة فيه ولا اسناد مجازى باعتبار معنى التمكن  
 وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لتقوين في النكاح وازوج  
 وذلك لا نالا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية  
 فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليهما ولو باعتبار معنى التمكن لا يكاد يستعمل  
 كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف  
 الزنا فانه اسم للتمكن المقارن بالوطئ الحرام فارتكابه مما اولى من ارتكابه  
 وتحقيق هذا البحث على هذا التمرير من عون الملاك القدير الحمد لله  
 ملهم الصواب واليه المرجع والمآب ( قيل وبطلان عصمة المال المسروق  
 باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال  
 السافعي القمطع لفظ خاص بمعنى مخصوص فاني يكون ابطال عصمة  
 المال عملاً به فقد وقع في الذي ايتى بالجواب ان ذلك ثبت بنص  
 مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسب الان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله  
 تعالى يدل على خلوص الجنابة الداعية الى الجزاء واقعة على حقه  
 ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي  
 ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول بحجنا قوله عليه  
 السلام \* لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه \* اذ اثبات حكم سكت  
 عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع

الموجب فإذا اتفق الضمان بالحدس يكون بعضه وذا لا يجوز بنبر الواحد  
قلنا المناسب للموجبة هو الضمان فجعل انتفاءه من الموجب من فساد  
الوضع ولو سلم فإن اريد بالنص قوله تعالى فاطلعوا كانت استفادته منه  
بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله  
تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود  
تصحيمه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل ( ومنه )  
اي من الخاص ( الامر ) قدمه على النهي لان المطلوب به وجودى  
وبالنهي عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام  
الاول اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون  
مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام  
وعليهما مدار الاسلام وبعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام ( وهو لفظ )  
احتراز عن نحو الفعل والاشارة ( طلب به ) اي باستعانة ذلك اللفظ  
( الفعل ) لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمر به ليست بشرط عند  
اهل السنة كما سيأتي وام يقل يطلب به لثلا يفهم منه ما من شأنه ان يطلب  
به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعظيم والتسخير  
ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والهاكي ( جزما ) خرج به  
الصيغ المستعملة في النذب والاباحة فانها لا تسمى امر كما سيأتي  
( بوضعه ) حال من ضمير به اي ملتبس بذلك اللفظ بوضعه ( له ) اي لطلب  
الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثلا اطلب  
منك الفعل ( استعلاء ) متعلق بطلب اي طلب به على جهة عدد الطالب  
نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والاتساع مما هو  
بغير بق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط  
العلو ليسد خل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا  
ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون  
او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام  
هذا والمشهور في التعريف قول القائل ان دونه اولييره استعلاء  
افعل وعدل عنه ههنا لوجه ( الاول ) انه ان اريد بالقول معناه المصدرى  
اعنى التكلم بالصيغ فلا يلزم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة  
ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبق لقوله

افعل معنى معتد به لانه هو المقول (الناني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عند هم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فنفي مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهي والمبالغ والحاكي وشئ منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا تساعد على العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا ينبغي وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف (الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مستقما من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما ينشأ للمفعول من الفعلين (ويختص مراده) اي المراد بالامر بمعنى امر (وهو) اي ذلك المراد هو (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (لنص) اما الكتاب فقوله تعالى \* فليحذر الذين يخافون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم \* فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام \* لو لان اشق على امتي لامرتهم بالسواك \* وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيجوز اي تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه و اشار الى الاول بقوله (لنص) وهو قوله تعالى \* و اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون \* ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله (والاجماع) يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزلون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

( والمعقول ) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او التجميع  
 بازأى فان الاولى يعد عبده الغير الممثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك  
 الواجب واستدل على الاختصاص الثانى بقوله ( ولان الاصل وفاء  
 العبارة بالمقصود ) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته  
 فالاصل وفاءه به وعدم قصوره عنه كصينغ الماضى والحال والاستقبال  
 وهو انما يكون بالتحضار فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيابه  
 بل قاصر عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة مهمسا فلا  
 عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين  
 فرعا اشار الى فرع الاول بقوله ( فلا يكون المندوب ما موراه ) اعلم انهم  
 اختلفوا فى ان ائندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشركا بينه  
 وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان  
 كانت الصيغة مجازا فيه ولا فذهب القاضى ابو بكر وجعاعة الى الاول  
 اوجهين الاول ان المندوب طاعة اجعاعا والطاعة فعل المأمر به الثانى  
 اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد  
 القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر  
 للطلب الجازم او الراجع واما على رأى من يختص بالجازم فكيف يسلم ان كل  
 طاعة فعل المأمر به بل الطاعة عنده فعل المأمر به او المندوب اليه اعنى  
 ما تعلق به صيغة افعل الايجاب او الندب ومن الثانى انه انما يتم لو كان مراد  
 اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم  
 تقسيم صيغة تسمى امر عند الحاجة فى اى معنى كانت بدليل تسميهم الامر  
 الى الايجاب والندب والاباحة وغيرهما لا نزاع فى انه ليس بمأمر به حقيقة  
 وذهب الكرخى والجصاص وشمس الأئمة السرخسى وصدر الاسلام  
 ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مأمورا به  
 لكان تركه معصية قال الله تعالى \* افحصت امرى \* فالمفروض مندوب  
 يكون واجبا ولان السوال مندوب وليس بمأمر به \* لقوله عليه السلام  
 لو لاني اشق على امتى لامرتهم بالسوال \* وايضا المندوب لا مشقة فيه  
 وفى المأمر به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فى الاسلام وانما يصرح  
 بكون المندوب غير مأمر به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من  
 تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ( ولا يكون (موجبها) اى

أثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (نذبا) كما ذهب اليه عامة المعزلة  
 وجماعة من الفقهاء وهو أحد قولي الشافعي استدلالا بأنها طلب الفعل  
 فلا بد من رجحان جانب الترتيل وادناه التذب (ولا) يكون موجبها  
 (إباحة) كما ذهب اليه بعض أصحاب مالك استدلالا بأنها طلب وجود الفعل  
 وادناه المتيقن بإباحة (ولا) يكون أيضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن  
 سريج من الشافعية استدلالا بأنها تستعمل في معان كثيرة بعضها  
 حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الإطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة  
 والاحتمال يوجب التوقف إلى أن يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد  
 عند الاستعمال وذهب النزال وجماعة من المحققين إلى التوقف في تعيين  
 الموضوع له أنه الوجوب فقط أو الندب فقط أو هو مشترك بينهما لفظا  
 ونحن نقول إذا ثبت أنه موضوع لهناه المخصوص به كان الكمال أصلا  
 فيه لأن البناء قص ثابت من وجه فثبت إعلاء على احتمال الأدنى  
 إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم (وإن) وردت (بعد الحظر) أي  
 التحريم أو للوصل متعلق بقوله ولا إباحة ولا توقفا أعلم أن القائلين بأن الأمر  
 للوجوب اختلفوا في موجب الأمر بشيء بعد حظه وتتمعه فتوقف  
 إمام الحرمين واختار الإمام الشافعي والشيخ أبو منصور الإباحة لأنه ورد بعد  
 الحظر للإباحة في قوله تعالى فإذا حللتم فاصطيدوا فإن الاصطيد مباح  
 وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فإن المراد بالابتغاء كإقبال البيع والتجارة  
 وذلك غير واجب بعد الجملة أجماعا وأصلي في الاستعمال الحقيقة ولا يكون  
 حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه أنه لا نسلم أن إباحتهما بالأمر  
 بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح  
 مكائين ولو سلم فليس من محل النزاع لأنه الأمر المطلق عن القرينة  
 المانعة من الوجوب وعدمه وهي قرينة دالة على عدم الوجوب وهي  
 أن منفعة الأمر بالبيع والاصطيد تعود إلى العباد فثبت به الوجوب لعدم  
 على موضوعه بالنقص وهذا فهمت في الكتابة عند المسألة والأشهاد  
 عند المباحة مع عدم تقدم الحذر والختار عندنا الوجوب لأن الأدلة  
 المذكورة للإيجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فإن قيل تلك الأدلة  
 إنما هي في الأمر المطلق والورد بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع  
 التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة والندب والوجوب زيادة

لا بد لها من دليل قلنا الامر بعد الخطر وروى ذلك وجوب بدليل وجوب قتل شخص  
كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنائيات  
بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الخائض والنفساء والسكران  
بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم  
فلو كان الورد بعد الخطر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب  
لما جاز الجدل في هذه الصور و اشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا)  
يكون (الفعل) اي فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع  
والذلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه  
ابن سريج والاصطخري وابن ابي بريدة والحسبالة وجماعة من  
المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة  
في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختلف المذكورون كونه مشتركا بينهما  
لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجابا به  
ادلة اخرى تبينها على انه مع اثباته عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل  
مستقل ودفع لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل  
ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى  
وما امر فرعون برشيده اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى  
وامرهم شوري بينهم فتنازعتم في الامر العجيبين من امر الله وامثال  
ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان  
تسميته امر انجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل  
يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني  
اصلي والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا  
صلوا لا بفعله واختاره الامدني كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمتار انما  
هو كون اسم الامر متواطئا في القول بالمخصوص والفعل لانه مشترك ولا يجوز  
في احد هما ورد لوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق  
والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق  
اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اي بعد الاتفاق على ان الصيغة  
حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اي الصيغة لا الامر اذ لا تساعده  
الدلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما ثبت فخر  
الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النبي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولادلاله فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة وفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة) فقول مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغير ان موجودا يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعتراض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجازا اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المتكافئ اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المتكافئ حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير (وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناها بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك والشئ في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمال والجمع في بعض الافراد) ورد به جهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه بيناته الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك (واورد عليه ان معنى الامر حيث لا يكون ندبا ولا اباحة بل شبهة آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فيهما (وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون  
معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز  
الترك من جوحا او مساويا للقطع بانها طلب الفعل ولا دلالة لهما على  
جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزاء الاول منهما اعنى جواز  
الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللو جوب من غير دلالة على جواز  
الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك ( فان قيل  
قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر والضرورة في حمل كلامهم  
على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثانى ان اريد  
بحسب الحقيقة فغير مفيد والمجاز ممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ  
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه  
من جوحا او مساويا يجمع اشراكهما في جواز الفعل ( قلنا لا سبيل  
اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال  
الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد  
الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان  
الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب  
او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت  
خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل  
في الشجاع ويعلم ان كونه انسانا بالقرينة ( فان قيل غاية ما نرمم ما ذكر  
ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجوز الفعل المقيد بتجوز  
الترك وهو ممتنع ان يكون جزأ من الوجوب ( قلنا لا امتناع لان القيد  
خارج عن المقيد فيتحد التجوز الذى في الندب والاباحة والتجوز الذى  
في الوجوب ذاتا وان تعابرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة  
والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصرا  
لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليست مل  
( واما اذا اريد ) بصيغة الامر ( الوجوب فتسحق ) ذلك الوجوب ( حتى يبق  
الجواز عند الشافعى ) لا عندنا فان تسحق الوجوب يوجب نسخ الجواز  
عندنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى ( فلا مجاز ) في الجواز ( ايضا ) اى كما لا حاشية  
فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على  
مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى لا نقاء الاستعمال

وهما فرعه فبلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا  
او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن  
الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم  
والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص  
بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق هنا هو المطلق عن تلك  
القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر (لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو  
وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراد  
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا الامتناع اشباع الافراد في زمان فيفترقان  
في مثل طابق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وجامعة او امر الشرع  
مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر  
التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظر الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما  
في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت  
عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب  
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الزمان اما العموم  
فلدلالة على مصدر معرف باللام لان الضرب مختص من اطلب منك  
الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت  
الابدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان  
فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال  
عليه السلام \* يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا \* لا يقال لو فهم  
لما سأل لانا نقول علم لانه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على  
موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال  
لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجوده بعض العبادات متكررا بتكرر  
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشتبه عليه  
ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (الناس في هو  
مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتله بمعنى انه لطلب  
الفعل مطلقة او اكثر لما من سؤال الاقرع ولانه مختص من  
اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا  
بدليل كما سبق والتكرار في الاثبات يخص لكن يحصل ان يقدر المصدر  
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسألتى جوابه

( الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يثبت التكرار الا اذا كان  
معلقا بشرط كقوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* او مقيدا بشئ  
وصف كقوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* قيد الامر بالصلوة  
بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم  
من تجديد السبب المقتضى لتجديد السبب لامن مطلق الامر او المعلق  
بشرط او المقيد بوصف واعتراض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة  
مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يشلوا ما ان يكون مضافا الى الاسباب  
اولى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب  
فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة  
كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكأنه قال وما تكرر من العبادات  
فتكرر عللها لا باوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله  
تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم  
ولاشك ان تكرر العلة يستلزم تكرار المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال  
لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت وجوب  
الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرر بتكرره وانما يضاف  
الى الامر وهو ليس بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدد  
عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار  
اضافه تكرر وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار  
او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم  
واخره في الصلوة فتكرر الوقت يتكرر توجه الامر ويتكرر توجهه  
يتكرر وجوب الاداء وسياقنا لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع  
وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار ( ولا يحتمله مطلقا ) اي سواء علق  
بشرط او قيد بوصف او لا ( بل يقع على اقل الجنس ) اي جنس الفعل  
وهو ادنى ما يعده ممثلا لتعينه ( ويثبت كله ) اي كل الجنس بدليله  
وهو النية لكونه كالالمسمى ( لتضمنه ) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم  
احتماله ( مصدرا لا يحتمل محض العدد ) كالاثنين في طلاق الحرة  
والثلاثة وغيرهما من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد  
والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بيقينه او اعتبارا  
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كمال المسمى و ههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر  
 مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على  
 كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى  
 انه ليس بثنية ولا جمع فسلم لكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه  
 لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والجمع  
 والمنع مكافئة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة  
 استعماله فيه وارا دته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة  
 من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ دلالة للعالم  
 على الخاص اصلا ولا دليل خارجي يبدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا  
 الثاني لانسان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات  
 العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه  
 ايضا واحدا اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعي باحتمال الامر للعموم والتكرار  
 سوى انه يرا دايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد  
 بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاني  
 احدهما من الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد دلما صح تفسيره به مثل طلعت  
 نفسك ثنتين وصم ثلاثة ايام او كل يوم ويثنو ذلك واجيب بان الانسان انه تفسير  
 بل تغييرا الى ما لا يشمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد  
 في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلعتك  
 ثلاثا وواحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة  
 واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجه فكيف يكون  
 اقترانه به تغييرا بل يكون تقرير او جوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجه  
 انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا  
 في الجنس من حيث ثبته في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما  
 تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد في ما يتحقق الجنس  
 في ضمنه ولم يوجده ليل على ان يبد منه صار موجه عرفا في اقتصر المتكلم  
 على المصدر علم انه اراد موجه العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه  
 اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق بتغيير بل تبدل والى  
 ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يشمله مطلق اللفظ اي  
 اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

القوى (وكذا) اى كالأمر في عدم اقتضائه التكرار وعدم احتياجه له  
 (كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيد به احترازا عن اسم  
 فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة  
 للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كلسارق في آية السرقة فان  
 المصدر الثابت بلفظ السارق للملم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال  
 ههنا للواحد الا اعتبارى اعنى كل المسروقات التى توجد منه لانه يؤدى  
 الى ان لا تقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع  
 فالمرء الواحدة لا تقطع الايدى واحدة فهي اما البني او اليسرى او اعم منهما  
 والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولاً وفعلاً وقرائة ابن مسعود رضى الله  
 تعالى عنه فاقطعوا ايما نهما اذا قرأت يفسر بعضها بعضها فلا تكون  
 اليسرى او الاعم مراداً ضرورة فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع  
 يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفاً ( قيل مع ان الحكم واحد  
 والحادثة واحدة وفيه يحصل المطلق على المقيد اتفاقاً ) اقول انما لم يحتمل  
 الشافعى المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة النيرة المتواترة  
 لانه لا يحصل في مثل هذه الصور ( وهو ) اى الامر ( امام مطلق عن الوقت  
 وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الايمان به بعد قضاءه وقد يزداد  
 او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقاً وعلى الثانى موقفاً واما  
 صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فلا يظهر انها من اقسام  
 المطلق كما ذهب اليه صاحب الميراث لان التعلق بالها رداً داخل في مفهوم  
 الصوم لا قيد له وعدمها من الوقت تسامح مبنى على الظاهر ( كالأمر  
 بان كوة ومحوه ) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات ( والصحيح )  
 الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المستكفين ( انه ) اى الامر  
 المطلق ( لا يوجب الفور ) وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث  
 يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافاً للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى  
 والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى \* ما منعك الا تسجد  
 اذ امرتك \* حيث ذم ابليس على ترك السجود في الحال مع كون الامر  
 مطلقاً فلم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب باننا لا نسلم ان الفور  
 مستفاد من الامر بل من التفاء في فقعهوا له ساجدين اقول قد منع المحققون  
 دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى

اذ انودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا \* على انه يجب السعي عقيب النداء  
 بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الدم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان  
 فيه حيث خالف الجمهور الممثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك  
 امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا  
 ان الفور امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد  
 بالحال لا التقييد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاول وايضا صحيح ان يقال  
 افعل الساعة او بعد ساعة و بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور  
 لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجوز ان يكون الاول  
 بيان تقريره والاخيران بيان تغيير (واجب عن بيان التقرير به لو كان  
 كذلك لبق على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير  
 الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل  
 الساعة مقيد مما يكذبه وا قول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير  
 مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع  
 (بلا خلاف بينهما) اي بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجاعة  
 من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلافا لمحمد والصحيح  
 انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل  
 يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه  
 محمد (ابتدأني كما سألتني بانه وكونه ابتدايا) اما لهذا الوفاق على  
 ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام  
 ومن تبعه (اولا عدم الاطلاق) بل لتقديره بالوقت كما ذهب اليه شمس  
 الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف  
 المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندى  
 ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بالشهر  
 الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة (واما مقيد به) اي بالوقت  
 وقدره معنا ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو فقيده الى الاقسام باعتبار  
 القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا  
 فقال (وهو) اي ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اي المراد به ما يفضل  
 عن المؤن اذا اكتفى على قدر المفروض (وشرط الاداء) اي لا يكون  
 الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية

الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان ار يد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع  
 النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت وان ار يد  
 به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غيرين حتى يستغنى  
 عن ذكره (وسبب نفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب  
 كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها الفضله عنها  
 اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها التوقفه عليه مع عدم دخوله  
 فيه ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقوالها قوله  
 تعالى \* اقم الصلوة لدلولك الشمس \* فان الاصل في اللام كونها للتعليل  
 دون الوقتية ومعنى سببته لها ان الموجب الحقيق وهو الله تعالى رتب  
 الحكم عليه لظهوره مع كون العباد شكر النعمة الوجودية ونعم اخرى  
 متواليه فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة يسيرا كما ملك  
 على الشرا والحل على الشكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها  
 مضافاً الى هذه الامور وهذا مؤثرة فيه يجعل الله تعالى كالتار في الاحراق  
 فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي  
 والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب  
 مثلاً وهو حادث فلا اشكال قوله (ولما فاة الظرفية للسببية) علته لقوله  
 قلنا قدمت عليه اى لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببته  
 للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة  
 ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببته التقدم وقد ثبت الاول لان  
 الكلام في الاداء لا القضاء فالتى الثانية فان قيل المحاط غير المسبب فلا  
 منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء  
 لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء اوله السروع او لا والا  
 لما وجبت على من صار اهلاً لها بعد هو اللازم باطل بالاجماع ولا اخره على  
 التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت  
 انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب  
 (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلا مته عن المزاحم  
 اذ المعلوم لا يصح ان يكون معارضاً للوجود ولا صحة الاداء بعده ولولم  
 يكن سبباً لما صح (ولا تنفائها) اى المنافاة (في) حق (القضاء) بسبب  
 انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب في حق القضاء (الكل اى

كل الوقت (ثم) أي بعد ما كان السبب هو الجزء الأول (ان وليه) أي ذلك  
الجزء (الشروع) بأن يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء خلافاً للشافعية فإن  
المقارنة به تعتبر عندهم فإن فرضنا تقارن أول الصلوة بأول جزء من الوقت  
صححت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فإن قيل التقدم  
الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء  
لا يجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكراً للنعمة الوجود  
فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقرر) أي السببية (فيه) أي في الجزء  
الذي وليه الشروع (والا) أي وان لم يله الشروع (تثقل) أي السببية عن  
ذلك الجزء لئلا يسا لذلك الانتقال (بالزيتب) بأن يكون الى الثاني ثم الى الثالث  
ثم وثم فإن قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض  
والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشروع ان الامور الشرعية  
لها حكم الجواهر فيجوز فيها الانتقال ونحوه كالمالك وغيره (الى جزء)  
متعلق بتثقل (يسع ما بعده) أي ما بعد ذلك الجزء (التحرية) منصوب  
مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف لئلا يتأخر الشروع  
في الوقت اما لما ذكر في طريق الخلافة وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع  
في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لقضاء واما ما سيأتي ان توهم  
امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم  
الامتداد اذا ما يكون بعد الشروع (خلافاً لرفق) رحمه الله تعالى فان الانتقال  
يلتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما  
بعده يؤدى الى التكليف بالتحال واجابوا عنه بأنه انما يؤدى اليه لو كان  
المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقّق الوجوب  
في الذمة لا يزعم القضاء فلا (قال صاحب التنقيح) ولئن سلمنا ان إمكان  
القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء  
وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة  
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهي سلامة الاسباب والآلات  
فقط وهي حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل  
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زماناً لكانت تخلف  
المعلول عن العلة التامة فيه بحث (اما والافلا) من مقتضى لما قال في الفصل  
الذي يلي هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكاليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واماننا نيا فلا ن الوقت لكونه شرطاً  
للاداء آلة وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه  
اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا  
الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يخترق في التسليم ما ذكر  
في الطريقة ( فيعتبر ) تفرع على انتقال السببية الى الجزء الاخير  
( حدود الاهلية ) اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالا سلام والبلوغ  
وانقطاع الحيض ونحو ذلك ( فيه ) اي في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا سلم  
او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء ( و ) يعتبر ( زوالها ) اي زوال  
الاهلية فيه ( ايضاً ) كمروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف  
اهلاً للاداء الى هذا الوقت فرالت بان جن او ارتد والعياذ بالله او حاضرت  
لا يجب عليه القضاء ( خلافاً له ) اي زفر ( في الاول ) فان السببية لما تنقل  
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء  
على الاهل فيه لان امتناع الاداء واجب امتناع القضاء وقد صرفت جوابه  
( و ) خلافاً ( للشافعي في الثاني ) وكذا في الاول على قول ودليه عين  
دليل زفر رحمهما الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو وجوب الاداء  
في العبادات البدنية لما يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول  
الوقت بالاتفاق ووجد وجوب الاداء فيه ايضاً تقرر الواجب في الذمة  
بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه  
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يقرر بتقرر السببية في الوقت  
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ( وبتوقف  
تقررهما ) اي تقرر السببية ( في الجزء ) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء  
الذي لا يسع ما بعده الا التحريم او ما بينهما من الاجزاء ( على اتصاله )  
اي اتصال الشروع بذلك الجزء ( و ) بتوقف ( تقررهما في الكل على انتفائه )  
اي انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصل هو الكل  
وانما انتقل الى الجزء لضرورة المناقاة فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت  
الضرورة وتقرر فيه السببية ( ويعتبر في كل الواجب ونقصانه ) وصف  
( ما تقرر فيه السببية ) وحاله فان كان كاملاً كان الواجب كاملاً وان كان  
ناقصاً كان ناقصاً ( ويتبعهما ) اي كل الواجب ونقصانه ( الثانية )  
اي تأدية الواجب كاملاً ونقصانه يعني ان ما وجب كاملاً لا يؤدى ناقصاً

وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ( فلا يقضى ) تفرغ على ان ما وجب كاملا  
لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى ( العصر فى )  
الوقت ( الناقص ) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء  
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله ما سبق  
وهو كامل لانقصان فى نفسه لانه ليس الا من التشبه بعسدة الشمس  
فان عسدة تها بعد ونها فى هذه الاوقات فاذا خرج لالعبادة فيه لا يحصل ذلك  
التقصان فاما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد  
منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل  
الوقت ناقص لتقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة  
الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحها للاكثر  
الصحيح على الاقل الفاسد ( فيفسد الفجر بالطلوع ) تفرغ نان على ما  
ذكره الفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا  
بعضه يعنى ان ما يجب كاملا اذا لم يرد ناقصا يفسد اصل الفجر عند مجده  
وفر ضيقه عند هما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل  
لانقصان فيه اصالا بالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء  
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا  
لا يؤدى ناقصا ( لعصر بدى به فى ) وقت ( الاحرار بالغروب ) تفرغ على  
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا دى ناقصا  
لا يفسد عصر بدى به فى وقت احرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها  
لانه لم بدى به فى الوقت الناقص وجب ناقصا يؤدى كذلك فقوله بالغروب  
متعلق بلا يفسد المقدور ( الشافعى لا يفسد الاول ) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى  
طرأ عليه الطلوع ( بالقياس ) اى بسبب قياسه الفجر ( على الثانى ) اى العصر  
( وحديث ابن هريرة ) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح  
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر  
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ( قلنا ) فى الجواب عن دليل الشافعى  
( الاول ) اى قياس الفجر على العصر قياس ( مع الفارق ) من وجوه الاول  
ان قبيل الطلوع خلوا العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه  
باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه  
بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة  
بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهية وفى الغروب

خروجها (والثاني) أي حديث أبي هريرة (قبل النهي) عن الصلوة في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقص) ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كمالا لا يؤدى ناقصا (بالممدود) أي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد أدى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقص (بان الفساد المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب ومثله الفساد الحاصل بالاحرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاتي بها لا يتخلص عن فساد الاحرار وكرهاته وهو معنى المزمع (عفو) خبران (بخلاف) الفساد (الطارى على الكمال كما في الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكمها للعزيمة ويثبت عليه الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) ارد (لا يدفع النقص) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقص ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه (بل لكل) أي كل جزء من الوقت (سبب لكل) أي لكل جزء من الصلوة قبليه فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقص بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر والفساد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الامل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا (لا يقضيه) أي العصر (ناقصا) أي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز ادائه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) أي عدم قضاؤه ناقصا (بعد تسليم ذات الوقت) لانا لا نسلم اولا عدم قضاؤه ناقصا فان جواب المسئلة غير مسمى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقص ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في مسيد فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط الاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الرقت والا لكان الاداء في الوقت تقديمًا للشروط وعلى الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضها منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط الاداء وقد فات فلم تبقى حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك (فسببه الخطاب) اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل (فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) قلنا قد اضطررنا في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال (واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائيين من المعتزلة خلافا لما يقولونه شذوذة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نقل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتنجيز كما ان السارع قال له اداء الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لان عقاد سبب وجوبها لا توجه الخطاب لانه انما توجه عندهم في آخر الرقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأنم بالترك لاقبله حتى اذا مات في الوقت لاشيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (التوجه عندما) اي آخر وقت (يسع) ذلك الاخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه

(أو) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في أي جزء كان من الوقت فإن قيل هل يتوجه الخطاب إذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر الحرمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب الاداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فياثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فهنا يتحقق وجوب الاداء على وجهه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما يتحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه مسرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق (وحكمه) أي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين في النية) فان الوقت لما كان متسعاً شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكماً أصلياً اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الأئمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعاً مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافي التقصير كما اصلوه منفرداً في وقت الاحرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه لا يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصراً بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يترجم ان الوقت اذا ضاق يكون معياراً فينبغي ان يلتفت صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كما يام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالاً راجحاً فان مراعاة وقت لا يسمع الا الفرض كالحال عادة او ان تقصير بالنظر الى العصر فان التضيق مطلقاً لو كان سبباً لسقوط التعيين لكان سبباً في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عنت هذا الجزء ولم يشغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءاً بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولاً لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جنابة يخير فيها المولى بين الدفع والقضاء فاختر الفداء وعينه قولاً بحيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققاً فرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع في الثاني فقال (واما) ذلك الوقت (معياريه) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقدار الاشياء بالمعيار (وشرط لا دأه) كما سبق في الظرف (وسبب بوجوبه كايام رمضان عند الأكثر) من علماء الاصول فانها معيار الصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى \* فنشهد منكم الشهر فليصمه \* فالأخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلاة للجزء عند صلاحها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الاثنية السر خفي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقاً لا الايام خاصة اما شرطية وسببية فستظهر ان مماسياً تى واما معيارية فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شئ يسمع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الدليل فاضلاً لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

(إليه ظاهر الآية) السابق أعني قوله \* فنشهد منكم الشهر فليصمه \*  
 فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام  
 (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته  
 فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقة بها اجابا (ولذا)  
 اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر  
 رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب  
 (و) اذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجتنبوا  
 في الليلة الاولى منه وامتداد جنته (الى العبد) ولو كان السبب اليوم لما وجب  
 القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يازم  
 تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن  
 دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا  
 لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم  
 في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز)  
 الصوم (ليلا) اى في الليل (كاخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا  
 وان لم يصلح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريم ولقائل ان يفرق بينهما بان  
 آخر الوقت لا ينافي في الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما يميز فيه  
 بسبب قوله المعارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز  
 كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا (اعلم ان القائل بسببية الايام يقول  
 الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب  
 هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق في بيته وبين الظرف بقوله  
 (و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط  
 اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه  
 وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء  
 وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفي صحة  
 الغير) اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه)  
 اى التعيين في النية خلافا للشافعي وان وجبا صل النية خلافا لغيره  
 وسيأتى بيان خلاف كل منهما (فيؤدي) تشريع على النفي والمعدم اى  
 فيؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى  
 مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل ( الا في مسافر ينوي واجبا آخر )  
استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي  
في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة  
رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم  
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه الاجماع الا ان الشرع  
اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع  
مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولا في حنيفة فيه طريقتان  
الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه  
كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار  
وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات او الكفارات  
والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر  
دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة  
الدين وهو قضاء الدين اولى ( و ) على هذين الطريقين يكون ( في النفل  
روايتان ) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن  
الفرض واما اذا اطلقت النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف  
رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان ليكون  
العزيمة احق من صرفه الى النفل ( بخلاف المريض في الصحيح ) اشارة  
الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله فان  
الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام رمضان بذية واجب آخر او نفل  
هل يقع عن رمضان او عما نوى فليل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان  
بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي  
حنيفة رحمه الله وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته  
انما تعلقت بحقيقة الجهر فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة ( قال زفر  
تعينه يغني عن النية ) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع  
فيه حقا لله تعالى مستحقا على المتعامل كمن استأجر خيلا لم يخط له  
بيده ثوبا بعينه فخطا على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك  
يقع عن الفرض وان لم ينو كهبه كل النصاب الى فقير بلانية ( قلنا ) في جوابه  
( فيكون جبرا ) اذا لم تشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قرينة اذ لا قرينة

بدون قصد والشرع لم يعين بصوم رمضان إلا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهمة من الفقير فان قوله وميت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعي رفع الجبر) الذي اعتبرتم (أوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا ونفلا منها احتراز عن الجبر (قلنا) في جوابه على طريق القول ٨ بموجب العلة (الاطلاق في المتعين تعيين) أي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيدو حده فقليل له يا انسان ينصرف النهار اليه قطعاً بخلاف اصل الامسالة فانه لما احتمل العبادة والعبادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخلف في العصب بان نوى الصحيح المقيم النقل او واجبا آخر (اذا لم يطلأ لبطلان اطلاق) يعني ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما لا يمكن لا زهابي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي (أوجب) أي التعيين (من الاول) أي اول اليوم حتى شرط التبييت (الشروع الفساد) يعني ان كل جزء يقتدر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فساد الفساد الى الكل لعدم التجزئ صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية التأخر (لا نفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان ثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع الفقهري حتى يتحكم بيقوت في الزمان المتقدم وانما قلنا بان نفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية كالمالك في المنصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت لا يحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبائه في القضاء (قلنا) في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها) موجودة في الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بهما تقديرا (والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد) الذي نفاء (وهو) أي التقدير والمراد النية التقديرية (كاف في الطاعة القاصرة) وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فقطهران الجزئية

١ وهو تسليم دليل  
لعل مع بقاء الخلاء  
يتفصله ان يقال انا  
سلم وجوب التعيين  
كن لانسلم عدم  
مصوله باطلاق النية  
ان الاطلاق في المتعين  
يعين كما اذا كان  
الدار زيدو حده  
قليل يا انسان يتعين  
بولا حضار وهو  
لا يقال فلذلك ههنا  
يمكن غير صوم  
رمضان مشروعا  
اطلق الصوم في النية  
بين صوم رمضان  
يحتاج وهو الحصول  
م

حتى شرط وجود  
نية في الليل حتى  
ستوى جميع اوقات  
صوم فليأمل

الأول من الصوم إذا خلا عن النية أو يفسد بل حاله موقوفة فإذا وجدت  
 النية في الأكثر يقدر وجودها فيه أيضا فيصح لوجود النية التقديرية  
 ولا يفسد لانقضاء النية أصلا (ثم لما فرغ من النوع الثاني من الموقت شرع  
 في الثالث منه فقال (وأما) ذلك الوقت (نظر فيه) أي للمؤدى (وشرط  
 لادائه) لا بمعنى امتناع تقديم الأداء عليه لما عرفت أنه لا يمتنع عند أبي حنيفة  
 وأبي يوسف أصلا بل (بمعنى قوته) أي فوت الأداء (بقوته) أي فوت  
 الوقت (وسبب) أيضا (لوجوب أدائه كعين) أي ذلك الوقت كوقت  
 معين (نذريه الصلوة والصدقة وأما نفسه) أي نفس الوجوب (فبالنذر)  
 قال في شرح الجلاء مع الكير السليمانى يجوز أن يجعل ما أوجبه الله تعالى  
 مضافا إلى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر فكذلك ما أوجبه العبد مضافا إليه  
 فكما أن في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الأداء عند تمام  
 النحرول تيسيرا فكذلك نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الأداء بالوقت  
 المعين له فإذا عجله كان بعد الوجوب - فإن (حكمه) رأى هذا النوع (جواز  
 التقديم) أي تقديم الأداء (عليه) أي على الوقت لأنه لما كان سببا لوجوب  
 الأداء جاز تقديمه عليه إذا لم يفسد في تقديم الأداء على سبب نفس الوجوب  
 (وأما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من  
 الموقت (وشرط للأداء) بمعنى قوته بقوته كما مر (وسبب له) أي لوجوب  
 الأداء لانه نفس الوجوب كما سبق (كعين نذريه الصوم والاعتكاف) فإنه  
 معيار للمؤدى وشرط للأداء وسبب لوجوبه وأما نفس الوجوب فبالنذر  
 (ويحقق به) أي بهذا الوقت (سنة نذريه الحج) فأنه يشبه المعيار  
 وشرط للأداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الأداء (وحكمه نفى النفل)  
 لمعياريته (لا) نفى (واجب آخر) لأن التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه  
 ولا يعدو إلى حق الشارع كمن سئل مریدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو  
 لأعبدة لأرادته (فيؤدى بالطلق) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية  
 أي إذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطابق الاسم  
 (و) مع (الخطأ) في الوصف بأن نرى النفل لأوجبا آخر لما عرفت  
 أن نية الواجب صحيحة (و) يؤدى أيضا مع (نية قبل الزوال) كما في رمضان  
 (وأما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت  
 صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فإن وقت كل منها

معياري للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء ٢ اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب  
الاداء لعدم تعيينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحث والندر والموجب في  
الاداء ( وحكمه و وجوب تبينت النية و تعيينها ) اما وجوب النية فلكونه  
عبادة واما وجوب التبيين فلان الموضوع الاصل في غير المعين النقل  
فاذا لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينقل واما وجوب التبيين فلعدم تعيينه  
( و حكمه ايضا ) ( عدم القوات ) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين  
( و حكمه ايضا ) ( ان لا يتضيق ) وقته بمعنى الوجوب فور اذ ذكره  
فخر الاسلام في شرح التقويم ( هو الصحيح ) لا ماري عن الكرخي انه يتضيق  
عند ابي يوسف كالحج ( واما ) ذلك الوقت ( مسك ) في الزيادة و المساواة  
هذا شروع في النوع السادس ( يشبه المعيار والظروف كوقت الحج )  
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة  
انها لا تسع الا حجا واحدا كانهار للصوم و تشبه الطرف من جهة ان  
اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة  
الى سني العمر فان محمدا ر ح يوسف مع انما ثم بالموت بعد التأخير فلا يكون  
كالصلوة و ابا يوسف يتضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم  
فثبت الاشكال ( وحكمه الصحة في العمر ) ولو بعد السنين نظرا الى جهة  
الظرفية ( والاثم بالتفويت ) نظرا الى جهة المعيارية و ما ورد انه  
لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعيين ان وقته للعام الاول  
فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع و جاز التأخير كما قال محمد تعيين  
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متنافيان  
اراد ان يدفعه فقال ( ابو يوسف رجع المعيارية ) احتياطا لان الحياة الى  
العام القابل مشكوكه لانه نفى الظرفية بالكلية ( فائمه بالتأخير ) اي حكم  
بائمه من اخره عن العام الاول حتى ابطال عدائته اما اذا اداه بالآخرة فيحكم  
بارتفاع الاثم لزال الشك ( وان قال بالاداء بعده ) اي وان اعترف بكون الحج  
الآتي بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجع المعيارية  
احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكه وجب ان لا يلاحظ جهة  
الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر  
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف  
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكه قلنا

٣ والموجب للاداء هو

الايام والشهر مطلقا

لا الايام خاصة

انما لم يميز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت  
 بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن  
 رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل  
 بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر  
 ترجيحاً يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رح) رجع (الظرفية)  
 نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعيارية قطعاً (فجوزه) اي التأخير  
 لكن لا مطلقاً (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه  
 التأخير عند محمد رحمه الله من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم  
 التفويت مطلقاً حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأتى (وقيل ان لم يمت)  
 اي المكلف (بعد الظن به) اي بالوت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات  
 الاسرار قال محمد والشافعي الحلي يجب موسعاً يحل فيه التأخير الا اذا  
 غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان  
 يمضج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يسهد معها  
 قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير و يصير مضيقاً عليه لقيام الدليل  
 فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب  
 الكشف ما ذهب اليه محمد من تجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة  
 على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء  
 الامر عليها فالصحح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل (اقول فيه بحث)  
 اما اولاً فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية  
 اصلاً والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب  
 ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانياً فلان  
 كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية  
 لا غرو ان يكون الفعل مباحاً او مندوباً اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك  
 ان السلامة مستورة وقد بنى التدب والاباحة عليها (ولذا) اي ولصحة  
 في العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه  
 حجة الاسلام ولم يمتح عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال  
 (الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه  
 يمتح) لكونه سفيهاً فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيهاً  
 والسفيه يمتح عندي صيانة لاله فحججه صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اى يجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى  
 باطلاق النية (يؤدى) اى الحجج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها)  
 اى بدون النية اصلا (كفى عليه) اى كفى من اغنى عليه (يحرم عنه)  
 صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق  
 بعضهم بعضها فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه  
 يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة  
 (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية  
 كما سبق (فاذا لانية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل  
 وقد بطلت بالخبر فلم توجد نية اخرى للفرض (لا صحة) للوصف  
 فلا يقع ماداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى  
 ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج  
 استحسانا فيه انجر عن التطوع صيانة له واشتقاقا عليه (غير مسموعة) لانه  
 ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره  
 فقال من استحسنت فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى  
 نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)  
 المشهور المذكور فى الكتب (بان الخبر ينافى فى العبادة) لانه ينافى بشرطها  
 وهو القصد والاختيار فبما بالضرورة (ضعيف) لان الخبر عنده  
 انما هو بالنظر الى وصف العبادة لاصلها فان ارادوا بما فاة الخبر للعبادة  
 منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الخبر بالنظر اليه حتى ينساق فيه وان  
 ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى التولية سلبا لكانه لا يضر بل هو  
 المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى  
 بالاتفاق ويقريره ان جواره باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده  
 بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يحمل اعباء تلك المشاق للنفل  
 وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تمارض  
 الصريح ولا يرد التقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان  
 لتعيينه فى نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه  
 (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى اننا لا نسلم ان النية  
 ثم معدومة بل موجودة تقديرافان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا  
 شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل النية) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقد هم عند الرفقة  
 استعان بهم في كل ما يعجزوا عن لههم بذلك والاذن دلالة كالأذن صريحا  
 كما في شرب ماء السقاية فقامت نيته مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا  
 النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كالووضأ غيره (والأمر به)  
 لما فرغ من الأمر وما يتعلق به شرع في تقسيم الأمر به ولهذا أخر هذا البحث  
 عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الأول (إداء) لا تراعى في إطلاق  
 الإداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالوقتات وغيرها مثل إداء الزكوة  
 والأمانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الأول  
 ونحو ذلك وأما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات  
 المؤقتة ولا يتصور الإداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام  
 الأمر به مؤقتا كان الأمر أو غيره ولهذا لم يستبرأ في التعريف التقييد  
 بالوقت حيث قال (وهو) أي الإداء (تسليم عين الواجب بالأمر) ليس  
 المراد بالأمر الخطأ الذي يكون سببا لوجوب الإداء على التعيين والا  
 يخرج عنه كثير من افراد الإداء كصوم المسافر وجعله المعذور ونحو ذلك  
 مما يسلم بدون وجوب الإداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء  
 كان أمرا صريحا نحو اقيموا الصلوة أو ما هو في معناه نحو ولله على الناس  
 حج البيت والمراد بالواجب بالأمر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى  
 المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون الإيقاع إيقاع  
 ومعنى وجوبه بالأمر لزوم إيقاعه به والمراد بتسليمه إيجابه والاتيان به كأن العبادة  
 حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها إليه والاشقية التسليم لا يتصور  
 الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالأمر حتى يشمل النفل كما قال صاحب  
 التفتيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بأمر به ولهذا قال  
 فتح الاسلام وقد يدخل في الإداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل  
 الأمر حقيقة في الإباحة والندب وأما قوله في شرح التوقيم الإداء على  
 نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الأمر وقول أبي زيد فيه الإداء نوعان  
 واجب كالفروض في وقته وغير واجب كالنفل فأما على طريق الحكاية  
 من غير ان يكون مختارا للمساكي أو بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل  
 بعد الشروع لا يبق نفلا بل يكون واجبا وأما أمره وأداءه وان لم يكن قبله  
 كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) أي مثل الواجب

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في  
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط  
وجوب الاداء في الجملة لعدم دلياله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك  
وقت القضاء وانتفاء الخرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيده احترازا  
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم  
الى ظهر الامس فان شيئاً منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلاً للواجب لانه  
ليس من عند من وجب عليه ومقدور له (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء  
والقضاء (في الآخر) مجازاً شرعياً لتباين المعنيين كما عرفت واشتركا في  
تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى \* فاذا قضيت مناسكتكم \* اى اديتم  
وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم  
العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل  
لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما زمه وذلك بتسليم  
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيده لان القضاء بمثل  
غير معقول يجب بسبب جديده بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص  
الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التوقيف  
وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان  
المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير  
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان  
النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد  
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر  
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب  
في قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه سبب نفس  
الوجوب كالوقت للصلاة والشهر للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا فكيف  
يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا لبعض) وهو صاحب  
الميزان وابو اليسر والعراقيون مناوعاة الشافعية وعامة المعتزلة  
(قالوا) في الاستدلال على مطلوب بهم (لامثل للعبادة الابالتص) يعنى  
ان الفائت عبادة عرفت قربة في وقتها فلا يقضى الابلانها لان الضمان  
يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الابالتص الجديد  
(فان قيل) الواجب بالتص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب عنه بأنه سمي قضاء لكونه استدراكا للوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل ما في) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما في قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الذال على بقاء الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر \* واما ما في الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام \* من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها \* اي وقت قضائها ووجه لالتزامها على بقاء الوجوب (اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر) واما الحديث فلان الضمائر في نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة (ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النقل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفسد رفع الائم وان لم يفد اخر اذا لفضية (واما بسقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضممان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمي قضاء (وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارا للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قبس بهما) اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (النظر) من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المستدرة في وقت معين بجماع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضائها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية والتفويت لا الفوات في اخرى والفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخيير فاعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب باننا لانسلم ان النص لا يحجب القضاء بل للاعلام بقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج  
 الواجب عن الوقت بعدد والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المندور  
 ثابتا بالنقص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل  
 بالسبب السابق ( ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء لزم فيما  
 اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء  
 الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يميز بل اقتضاه  
 علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ( ووجوب  
 قضاء الاعتكاف بصوم مقصود ) بالاعتكاف لا فرض مستبد ( اذا نذره )  
 اى الاعتكاف ( في رمضان ) متعلق بالضمير ارجع الى الاعتكاف ( فصامه )  
 اى رمضان ( بدونه ) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن  
 العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر  
 حكما صرح به في الجامع الكبير واصل شمس الأئمة ( اعود ) خبر وجوب  
 ( شرطه ) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام  
 لا اعتكاف الا بالصوم ( الى الكمال ) الاصل وهو ان يجب مستقلا مقصودا  
 بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز  
 لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن  
 دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى  
 يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو  
 الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط  
 من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة  
 الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت  
 بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت مع ان العبادة  
 مما يحتاج في اثباته فظهر ان وجوب قضاءه بما ذكر انما هو لعود شرطه  
 الى الكمال الاصل ( لا لوجوبه ) اى القضاء ( بآخر ) اى بسبب آخر غير  
 سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتقويت الجارى مجرى النص  
 ونحوه ( الاداء ) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يسببه القضاء  
 والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض  
 وقضاء يسببه الاداء ( الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء  
 بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل الناقص وكل

من هذه الاقسام يجرى في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الاخير فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى كإسنيين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منهما با مثلتها حيث قال الاداء ( اما محض كامل ) وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سنا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل (اقول هذا يوجب ان تكون الصلوة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما سرح به في الهداية وغيرها وسيجيئ انهاء قاصرة ) كالصلوة بالجماعة ) يعنى صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراويح والافالجماعة فيالم تشرع فيه صفة قصور كالاصح الزائدة هذا مثال للاداء الكامل في حقوق الله وقوله ( وردعين المنصوب ) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها يمثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المنصوب (مشغولا بجناية) يستحق بهار قبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كسفل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله فراغ (بعد الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بآية الإقامة) تفريع على شبيه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فيالم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (و تسليم عبد مشترى بعد امهارة) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل المالك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر المرأة على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك العبد المشتري قبل التسليم (هو) اى الرجل المشتري (لاهى) اى الامرأة المتكوجة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقه (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثالا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضاء

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق  
العباد بقوله (وضمن المغصوب بالمثل) اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول  
(قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغصوب  
(بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيما او مثليا انقطع  
مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان  
قضاء الفاتحة بالجماعة كامل وبالأفراد قاصر وورد بان الثابت فى الذمة هو اصل  
الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل  
الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف  
عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى  
لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن  
المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة  
هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء  
(او) قضاء محض بمثل (غير معقول) يعنى انه لا تدركه عقولنا لان يكون  
مما يردده العقول اذا العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز ان ناقض  
بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن معناه فانها قضاء  
(للصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى  
هو وسيلة الى الجوع والفدية عينا هي وسيلة الى السبع (والمال) قضاء  
(للقصاص) فيما اذا اعنى احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا  
عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها  
هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة  
وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى القضاء والمال عينا  
هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان  
النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى \* ودية مسلمة الى اهله \* من غير ان  
يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادعى مالك مبتدل  
وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتدل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما  
وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى  
بالنظر الى بيان غير المعقولة اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب  
بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصور عين ما وجب بالنص ابتداء  
فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هي

بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان  
انتفاء المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان  
انتفائها بينها وبين المال ( ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالقضية للصوم  
انكم او جبتكم القضية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة  
قياس على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها)  
اي بالقضية (في الصلوة) اي صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل  
بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد  
في الصوم وهو قوله تعالى \* وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين \*  
يحتمل ان يكون معللا بالبحر تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه  
كذا فسره ابن عباس وحذف لاجاز عند عدم اللبس وبعضه قراءة  
حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل  
فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلمية المبدأ له لكن كل علة  
منصوصة لا يجب ان تكون متعددة حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون  
العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فامره  
بالقضية نظر الى الاحتمال الاول احتياطي في باب العبادة لاعمال بالقياس  
فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء القضية عن الصلوة كما  
حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى  
ولو كان ثابتا بالقياس لما احتج الى التعليق كسائر الاجتهادات (كالتحج  
التصدق) اي ما ذكرنا من الامر بالقضية للاحتياط كما يجب التصديق  
(بالعين) اي عين الاضحية المعينة للتضحية (والقيمة) اي قيمتها اذا استهلك  
اولم يضحها الغني فانه لیس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس  
عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين او القيمة  
يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة  
مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشارح عين الارقاة تطيبها  
للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الاثام ويحتمل ان تكون  
الارقاة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل  
المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطي في باب العبادة  
لبناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام  
القابل كما انتقل في القضية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصلالة ولو من وجه لا يبطل بالشك ( ولا سبيل اليه ) اى الى القضاء بمثل  
 غير معقول ( ا لا النص ) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل  
 اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء ( قلنا انما يكون اداء اذا وجب به  
 ابتداء لا خلفا عن اصل ) فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان  
 الامر به لم يتناول غير المطبق لاستلزامه تكليف العاجز ( قلنا الصوم واجب  
 على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق  
 بعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا لامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية  
 في غير المطبق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه  
 قال الله تعالى \* وفديناه بذبح عظيم \* وقوله لاستلزامه تكليف العاجز  
 قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الفرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان  
 غيره فجاء كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق  
 ( اودلالته ) كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالف  
 للقياس بدلالة نص ورد في الخطأ وذلك ان ثبوت الدية في الخطأ لا للبديلة  
 بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منه على القاتل بسلامة  
 نفسه له وقتله نفسا معصومة وعلى اقليل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد  
 الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقاءه كما في الصور  
 المذكورة فان الخصوصية من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل  
 وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة  
 احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار  
 على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لابد من اعتبار الدلالة  
 ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته ( فلا يضمن  
 المنافع للمال المتقوم ) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين مقوم والمنفعة  
 معنى غير مقوم ( اما الاول فلان المال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به  
 وقت الحاجة ) واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية  
 كالحركة ونحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار او وقت  
 الحاجة والادخار ببقاء وغير المحرز ليس بمقوم كالصيد والحشيش  
 فالمنفعة ليست بمقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بالنص  
 اودلالته وليس فليس وقد فرغوا على هذا الاصل فروعها ذكر  
 ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابن فقال فلا يضمن (قاتل القاتل لولى القاتل)  
 لانه لم يفوت لولى القاتل شيئاً لاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل  
 المال مثلاًه وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان  
 خطأ ويقتض منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في السكافي (واما)  
 قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)  
 فان من ادرك الامام في صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع  
 ويشغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء  
 في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لا استواء النصف الا يسفل من الراكع  
 وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة  
 والسلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها (واداء فية عبد مبهم  
 تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط  
 اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاجل لكونه يشبه الاداء  
 لما في القيمة من جهة الاصلالة بناء على ان السبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه  
 الابتعينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على  
 العبد حتى كانه خلف عنها (ولا بدله) اى للمأ مور به (من الحسن) لابعنى كونه  
 صفة الكمال كالعالم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالخلاوة وبالجملة  
 كل ما يستوجب المدح في نظر العقول ويجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل  
 ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل (معنى كونه) اى للمأ مور به (متعلق المدح)  
 عاجلا في الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا في العقبى اى كون الفعل بحيث  
 يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع  
 قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت به  
 فالنهي امر به فحسن لانه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن  
 والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة) لفهم  
 (الخطاب) الشرعى (ومنا) اى من الخفية (من وافقهم) اى الاشاعرة في هذا  
 الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله  
 وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة  
 (والحاكم) بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضى للمأ مور به شرعا  
 وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا  
 (و) لا دخل للشرع في الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (في البعض)

الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العمل  
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف  
العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من الخفية  
كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراقي (من وافقهم) لامطلقا  
بل (في ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى  
قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس  
بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر  
الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول  
الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (في المفهوم) اى فيما  
يفهم العقل حسنه كالإيمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه)  
اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (في غيره)  
اى في غير المفهوم كما كثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب  
مستورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها (والخيار) عندنا (انه مدلوله  
مطلقا) اى سواء كان في المفهوم او غيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم  
لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى \* ان الله يأمر بالعدل والاحسان \*  
واعلم ان افادة ما ذكره هنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى  
التنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشيخ  
المقال (والحكم) بالحسن (وهو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس  
العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (في بعض)  
من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب)  
لحسن الصديق النافع (اوبه) لحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في)  
بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كما كثر احكام الشرع (واعلم ان المتنازعين  
في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن  
لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فستأتي  
في مباحث النهي ان شاء الله تعالى (فالأمور به) اى اذا كان الحسن  
مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالأمور به (اما حسن الحسن في نفسه)  
اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء بعينه او لجزئه بخلاف  
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول  
الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لامر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ان تكببه صاحب الشقيج ( حقيقة ) بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره  
 ( فاما ان لا يقبل ) ذلك الحسن ( سقوط التكليف ) وهو الزام ما فيه كافة  
 وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف  
 يعني وصف الحسن فالتدنان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز  
 سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا  
 بالنسبة ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما  
 في الصلوة ومن التكليف بالسعي في حصوه كما في التصديق فانه كيف  
 او انفعال لا اختياري في حصوه بنفسه مع ورود الامر به ( كالتصديق )  
 في الايمان وهو التصديق المنطوق المعبر عنه في الفارسية بكر ويدن وراست  
 كوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول او وقوع النسبة اولا وقوعها  
 وتسميته تسليما زيادة توضيح المقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطوق  
 وهم وحصوه للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده  
 باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يستعمل سقوط  
 التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر  
 وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق  
 ( او يقوله ) اي سقوط التكليف ( كالاقرار ) باللسان فانه يسقط  
 حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه  
 وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن تركه ممكنه من غير عذر يدل على قوته  
 فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتكبر ٤ ولو كان نادرا  
 ولا يتمكن عند الاجبار على الاقرار والانتكار فان الاكراه الملقى لا يعدم  
 الاختيار بل يفسده والاسلام مما ثبت بالسببه لانه يعلم ولا يعلم عليه فيكون  
 في الاختيار الفاسد ( والصلوة ) فانها تسقط بعذر الجنون والاعماء والحيض  
 والنفاس وهي وان شاركت في احتمال السقوط لكن بينهما فرق  
 من وجهين اشار الى الاول بقوله ( لكنهما ) دونه اي الصلوة ادنى  
 من الاقرار وليست ركنا منه لاحاقه وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه  
 عد ما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الاعلى هيئه مخصوصه وسره  
 ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه  
 وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس  
 الشكر الحمد لله لا عمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثاني بقوله ( وتسقط )

٢ اي على عدم تبدل  
 التصديق  
 ٤ فانه مؤمن عند الله  
 تعالى وعند الناس  
 ان يعلموا ذلك

اى الصلوة (باعدار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (باعتذار)  
 واحد وهو الاكراه (او) حسن حسن في نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما  
 كالصوم) فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تبويع النفس ومنع  
 نعم الله تعالى عن مملوكه مع انصوص اليمين لها وانما يحسن بواسطة حسن  
 قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن  
 ارتكاب العصيان (والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة  
 لان فيها اضعاف المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير  
 والاحسان اليه (والحج) فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة  
 وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البادان وانما حسن بواسطة زيارة  
 البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تشرعها  
 عن ان تكون حسنة لبعينها لان النفس وان كانت بحسب الغفلة محلا  
 للخير والشرا لانها للمعاصي اقبل والى الشهوات اقبل حتى كأنها بمنزلة امر  
 جلي لها بمنزلة الاحراق للثارب انظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا ينجح  
 في الاضطرار والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة  
 الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت  
 فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار  
 وصار كل من الصوم والزكاة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير  
 واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها  
 شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور  
 دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسطة ما يكون حسن الفعل  
 لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك  
 فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحج  
 ( قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني فليتأمل ( وحكمه ) اى حكم الحسن  
 لحسن في نفسه حقيقة كان او حكما ) عدم سقوطه بالاداء او بسبب  
 (عروض ما يسقطه) مثل الحيض والنقاس للصلوة والصوم (بعينه)  
 احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يستعد باستوسط  
 الغزويني ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ماثبت في الذمة  
 بالسبب يصح قوله او عرض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب  
 بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لا يراه في هذا الموضع لانه

في بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب  
 الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد  
 ماثبت لا يسقط بما رخص اجيب بان الصلوة قد تسقط بما رخص الحيض  
 والنفس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت  
 بحيث لا يبيح غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نضت في آخر ايلزة  
 كما سبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن حسن (في غيره فاما ان  
 يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر  
 (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه يقترب البلاد وتعذيب العباد واما  
 حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجماعة) فانه ليست بحسنة  
 في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر فيجزة واما حسنت لما فيها  
 من قضاء حق الميت المزمع (وهذا الضرب) من الحسن الحسن في غيره  
 (شبه بالاول) اى الحسن الحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم  
 الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما هو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى  
 لكن لا مفايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فانه يتجده  
 يكون شبهها به وكذا الحال في صلاة الجماعة (فان قيل لم شبه هذا  
 بالاول ولم يشبه الحكيم منه بهذا) قلنا لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط  
 وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه (اولا تأدى) ذلك الغير  
 (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته  
 تبرؤ واضاعة ماء واما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعي) الى الجمعة  
 فانه في نفسه تعب واما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تأدى  
 بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما  
 (وحده) اى حكم الحسن الحسن في غيره (وجوبه او وجوب) الغير الذى  
 هو الوسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك  
 الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان يبق مع الباغين  
 (ولو بنى) سببا او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضرت  
 يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي (والامر المطلق)  
 عن قرينة تدل على الحسن الحسن في نفسه او غيره (يقضى) الضرب  
 (الاول) وهو ما لا يحتل السقوط (من) القسم (الاول) وهم الحسن الحسن  
 في نفسه (لا قضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأثور به (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطابق على ثلث مراتب ادانها ما يمنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاجباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمان به بعد عاصيا اجبا و اقصاها ما يمنع لذاته كقلب الحقائق وجع الضدين او التقيضين والاجماع من عقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به (والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلق بقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عاده كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع) ولهذا قلت ثم التكليف اى طالب تمتع الفعل والاتباع به لاعلى قصد التعجير وانظار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأثور) مطلقا او عاده (محال) اما عقلا فلان طالب حصول المحل لا يليق من الحكيم المتعال (فان قبل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لاننا تمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا يمنع الايجاب بتخلل الاختيار) واما نقلا فلقوله تعالى \* لا يكلف الله نفسا الا وسعها \* وما جعل عليكم في الدين من حرج \* وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا مكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ايسر دليلا على عدم الوقوع فقط و اذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بداه) اى المأثور (من قدرة) لانه لا استطاعة المقارنة بالفعل فانها اعلة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة (بها يمكن) المأثور (من اداء ما لزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحجج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فقابل (وهي) اى القدرة المبسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء) نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المبسرة بحجج الفقير والذكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثم (فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فيكفى بنفسك عن لزمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف بالقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تستلزم التكليف مطلقا بل حادثة (وهي) اى القدرة (نوعان) النوع الاول

(ادنى ما ذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا (ويسمى)  
 هذا النوع (ممكنا) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل  
 من غير اعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل  
 واجب (مطلقا) بدنيا كان او ماليا او حسنا بنفسه او لغيره (ولذا) اى  
 ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء في) الجزء  
 (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو  
 وجب لادى الى التكليف بما لا يطابق (قلنا في جوابه انه انما يؤدي الى  
 ذلك التكليف اذا كاف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل  
 التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت  
 فانه (اذا تسرع في الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق  
 (او نقول سلنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزمه) اى لزم الاداء ليس  
 لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطابق بل لزمه (لخلفه)  
 وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب ادائه ثم يخلفه خلفه للجزء عنه  
 كالوضوء التيمم وكن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود  
 القدرة بالانظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف (والجواب) المشهور  
 (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب)  
 وهي (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس  
 مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)  
 فا يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح  
 للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا  
 (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح  
 للاداء من جملة الاسباب فاذا انقضى الصلاحية لا يبقى السلامة (واما  
 ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلربني على مجرد  
 نفس الوجوب وليست القدرة شرطا له لوقوع التكليف بدون شرطه وهو  
 باطل فليتأمل (و) النوع الثاني (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة  
 (ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتيسرها اليسر بعد الامكان فهي  
 زائدة على الشرط المقتضى اشتراطت لوجوب بعض الواجبات كرامة  
 من الله وفضلا ولذا اشتراطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها  
 اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثاني (شرط لبقاء

٢ لم لا يجوز ان يريدوا  
 سلامة الاسباب  
 والالات التي في نفس  
 الشخص فلا يرد  
 الاعتراض المذكور  
 سدد

الواجب) في الذمة (ثملا يقلب اليسر عسرا) اعترض عليه او لا بانه  
يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخراها بخمس سنة ثم هلك المال  
حيث لا يجب عليه شيء وثانيا لما لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها  
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا  
دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة ليسر وبقاؤها ليسر  
آخر (واجب عن الاول بالتزام افوات في صورة هلاك المال ولا مخذور  
في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه  
ملكا ويذا وانما حق الفقير ان يعين محلا للصرف اليد ولصاحب المال  
الخيار في اختيار محل اداء فعله حبس هذا المحل ليؤدي من مجل آخر  
فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن السقي حتى صارت بحرا ومنع  
المولى العبد المديون عن البيع والعبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار  
الارض حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر  
عسرا انه وجب بطريق الجواب القليل من الكثير يسرا و سهولة فلو  
اوجبه على تقدير اهلاك عسرا لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير  
عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير  
اليسر عسرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء  
الواجب اذا مقتضى الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن  
من الاداء) والافتقار عليه (يستغنى عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد  
امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل  
واحدية كانت شرطا لخصا ليس فيه معنى العلة فم يشترط بقاؤها بالبقاء الواجب  
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا لبقاء كالتسليم  
في التكاح شرطا لان عقاد البقاء بخلاف الميسرة فانها شرطا فيه معنى العلة  
لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة  
اليسر فيشترط دوامها انظر الى معنى العلة لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم  
بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلماذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون  
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذا الفعل لا يتصور  
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اي لذلك الاستغناء (قيل)  
القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل  
ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات وانصيحات

في قال العراقيون  
مشايخنا اذا طلب  
ساعي فامنع من  
اء اليه حتى هلك  
ال ضمن وهكذا  
كراه التكرخي  
تقصره لان الساعي  
ين للاخذ قبل  
هو الاداء عند طلبه  
لا متناع يصير  
وثا ومشايشنا  
ون لا يصير ضامنا  
الا صبح لانه  
وت بهذا الحبس  
احد ملكا  
يدا وله رأى في  
يسار محل الاداء  
شاء من السائمة  
شاء من غيرها  
ساحبس السائمة  
ي في محل آخر  
تضمن كذا  
سرار والمبسوط  
شهد

واب عما يقال  
نقرر عند هم  
ناء الحكم يستغنى  
بقاء العلة ٣

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف  
 مالا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما  
 هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كاجزاء الاخير  
 من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر لظهور اثره في خلفه كما سبق  
 ولا خلاف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء  
 القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الكسنة له بقوله  
 (فلا يبق الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها  
 لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي  
 يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما يغير الواجب من العسر الى اليسر  
 لان اتياء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء في اليسر  
 لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ  
 او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا باغنى التبرع  
 فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات  
 القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لفوات الشرط الذي هو النصاب  
 ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينفى بانتفاء البعض  
 ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه  
 بالخارج من الارض الذي هو غنماؤها ووجب قليلا من الكثير اذ القدرة  
 على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج  
 فقد خصه الله تعالى ببناء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبعة  
 لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما  
 اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجوده الخارج تقديره لان التقصير من  
 جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف العشر فانه انما  
 يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج  
 فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر  
 فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون  
 الخراج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب  
 بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤه لبقاءه اما الحج فلانه وجب بالراد والراحلة  
 وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادرون وبدون  
 الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٣ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالشيء

٣ فيجب ان لا يشترط  
 دوامها ايضا وتقريره  
 ان ذلك انما هو اذا  
 امكن البقاء بدون العلة  
 كالرجل في الحج اما اذا  
 لم يمكن فبقاء العلة  
 شرط وهما مما لا يمكن  
 لان اليسر لا يبق  
 بدونها ٤

٢ قد فرق بين الغالب  
 والكثير بان كل ماليس  
 بكثير نادرو ليس كل  
 ماليس بغالب اذ رابل  
 قد يكون كثيرا واعتبر  
 بالصحة والمرض  
 والجذام فان الاول  
 غالب والثاني كثير  
 والثالث نادر ٥

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه  
 لان اعتباره ههنا يفضي الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف  
 وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها يجب بنصاب فاضل عن الحاجة  
 الاصلية وان لم ينم حتى ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك  
 نصابا لينة الفطر تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس باليسر بل يصير  
 المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنواهم عن  
 المسئلة وانما اليسر بالتماء وهو غير معتبر ههنا ( الامر بامر الغير ليس  
 امرا له لا بدليل ) اختلف في ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشيء سواء  
 كان بلغظ ام راو بالصيغة هل هو امر اذ لك الغير به ام لا قيل ليس بامر  
 الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام امرهم بالصلوة اربع والا لكان  
 قولك امر عبدك ان يخرج في مالك تعديا ومنا قضا لقولك لا تعبد لا تجبر  
 وليس كذلك ( فان قيل التقيض انما يلزم لو تساوى الدلائل لسان وليس  
 كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة ) قلنا الواسطة في اصطلاحنا  
 لا ترفع التناقض وان قيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى ورسوله اى  
 يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره قلنا نعم دلالة على انهما مبلغان والكلام  
 في الامر الخالي عن الدليل ( واتيانه ) اى المأمور به ( على وجهه ) وكما امر به  
 ( يوجب الاجزاء ) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به  
 هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به  
 اذ لا معنى لا ذكره ام لا والمختار انه يوجب اما اولا فلان الامر ان يبق متعلقا  
 بعين المأثري به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأثري به كل  
 المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما ذلك  
 الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفص عن تعهد به بذلك لو جب  
 عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجب بل هو يثبت  
 بدليل آخر اما اولا فلان النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه حتى يجوز  
 الصلوة في الارض المنصوبة والبيع وقت النداء فكذلك الامر لا يقتضى الصحة  
 بحكم قياس العكس ( قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما سيأتى  
 وفي المتأين قرينة على ان النهى للجبور فلهذا جاز على ان بينهما  
 فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون  
 المطلوب تركه وصنعه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

وأما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأ مور به وسقوط التكليف زائد قلنا  
 سقط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه  
 يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجمع الكراهة  
 وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا  
 لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصره بمه بعد تغير الشمس فانه  
 جائز مأ مور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا  
 جائز مأ مور به مع كونه مكروها (قلنا المأ مور به نفس الصلوة ولا كراهة  
 فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبهها بالكفرة  
 ولا امر بحسبه وكذا المأ مور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى  
 في الطائف وهو المحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى  
 المأ مور به (بسخ وجوبه) لان الامر لا يبق امر ابعده ما نسخ وجبه وهو  
 الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى ببقى صفة الجواز  
 اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء  
 العام ويميل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء  
 الجواز ايسر لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز  
 صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر  
 الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) المأ مور به (لست شرطا  
 لصحة الامر) لاختلاف في ان طالب الامر امثال المأ مور شرط صيرورة  
 الصيغة امر وانما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا  
 للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى للملم يميز عندنا لزمننا  
 القول بانفسكاكها عن الامر اذ بعض المأ مورين بالايان لم يمتثلوا ولمجاز  
 ذلك عند المعتزلة لم يمتثلوا الى القول بالانفكاك وتتمام تحقيق هذه المسئلة  
 في علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان في امر الاعم من امر الله  
 تعالى وامر غيره لكننا لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره  
 بما يعلم انه لا يقع زمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا  
 ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جعلها امر الله تعالى  
 ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة  
 العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار  
 بالايان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا)  
 (و) يؤمر ون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها  
 معنى ذنبوى وذلك بهم اليق وانهم ائروا الدنيا على الآخرة ولا نهم  
 ملتزمون بعقد الذمة احكامنا في ارجع الى المعاملات (و) يؤمر ون ايضا  
بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها  
 تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق  
 من المؤمنين (واعتماد) اى ويؤمر ون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب  
 العبادات) حتى انهم يؤخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر  
 على كفر فيما قبل عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب  
 اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمر ون به وهو  
 مذهب النافعي وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمر ون (بإداء  
 ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام  
 شمس الأئمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم  
 جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر  
 فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة  
 الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول  
 الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو تعدد بينهم بتركها كما يعاقبون  
 بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المتأخذة على  
 ترك الاعمال بعد الاتفاق على المتأخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل  
 السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يشتمل السقوط كما سبق وهم  
 مكلفون بإدائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لاما ذهب اليه العراقيون لان الكافر  
 ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لا يستحقاق الثواب وهو ليس باهل له  
 لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل  
 للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين  
 فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى) وهو لفظ طلب  
 به الكف (اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم  
 برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد التقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ  
 المستعملة للكراهة فان المكر وه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب  
 النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى \* وما نهيكم عنه فانتهوا والامر

للوجوب كما سبق والخلاف في أنه حقيقة في التحريم فقط أو فيه وفي الكراهة  
 اشتراكا لفظيا أو معنويا كالخلاف السابق في الأمر ( بوضعه ) حال من  
 ضميره أي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه ( له ) أي لطلب الكف خرج به اللفظ  
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف ( استعماله ) خرج به الداء والالتباس  
 بصيغة انتهى ( وهو ) أي انتهى ( يوجب دوام الترتب ) لأن معنى لا تضرب  
 مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق التثنية تعم ( الال دليل ) يدل  
 على انتهاء الدوام كقوله تعالى و \* لا تقربوا الصاوة وأنتم سكارى \* قال  
 الخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهى الخائض عن الصلوة والصوم  
 ( قننا ذلك نهى ) مقيد مع عمومته لأوقات الحيض والكلام في المطلق به  
 ( ويقتضى القبح ) لا بمعنى كونه صفة انتقصان كالجهل أو مخالفا للغرض  
 كالأظلم أو غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر  
 العقول ومجاري العادات فإن ذلك يترك بالعقل ورد به الشرع أولا  
 بالاتفاق ( بمعنى كونه ) أي المنهى عنه ( متعلق الذم ) عاجلا في الدنيا  
 ( و ) متعلق ( العقاب ) آجلا في العقب أي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله  
 في حكم الله تعالى الذم والعقاب فإن هذا هو محل الخلاف كما سبق  
 في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضى على يوجب إشارة إلى أن القبح لازم  
 متقدم بمعنى أنه يكون قبيحا فينبه الله عنه لأن النهى يوجب القبح كما  
 هو رأي الأشعرى والأقوال السابقة في الحسن جارية في القبح أيضا  
 فلا حاجة إلى إعادتها بعد ما عرفت ( فهو ) أي إذا كان القبح مقتضى  
 النهى لا موجه فقبحه ( أمالعيته ) أي عين النهى عنه سواء قبح جميع  
 أجزائه أو بعضها وليس المراد به أنه قبيح من حيث هو هو لما تقرر  
 أن الإضافة داخله في حقيقة الفعل وإن حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها  
 بل المراد أن عين الفعل الذي أضيف إليه النهى قبيح وإن كان ذلك بمعنى  
 زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فإن قبحها باعتبار كفران النعمة  
 ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة ( وضعها ) أي من جهة الوضع  
 بأن يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع  
 والشرع ( كالكفر ) فإن قبح كفران النعمة مركوز في العقول ( أو )  
 لعينه ( شرعا ) لعدم المحلية أو الأهلية أو نحو ذلك ( كبيع الحر ) فإن الشرع  
 جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحراس بمال

(وحكمة) اى حكم القبيح لعينه وضعاً كان أو شراً (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتى (واما) ذلك القبيح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفاً) لازماً للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المتهمة اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا كما لئن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المتهمة) يعنى العيدين و ايام التشريق فان المعنى الموجب للتعجب غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله (او) حال كون ذلك الغير امراً (نجاوراً) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه في الجنة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب او لا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان انتهى فيه لا جل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى نجاور الى البيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والثاني نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر (والنهي المطلق) عن القرينة الدالة على القبيح لعينه او لغيره (عن الافعال الحسية) وهى ما لا يكون موضوعاً في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالتسبب والعبث واللواط والزنا (يقضى الاول) يعنى القبيح لعينه او وجود مقتضى وهو النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شريعياً (كالظلم) فان قبحه من كونه في العقول ورد الشرع اولا (و) النهي عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثاني) يعنى القبيح لغيره لوجود المانع (ففي الوصف) يعنى في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبيح لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضییع النسب و اسراف الماء (لا النجاس) عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه في صورة كون الغير هو النجاس كالاول حتى يكون قبيحاً لعينه حكماً ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للنجاس وهو الاذى ولذا يثبت به

الجل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان انقذف (و) النهي المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي (الاول الثاني) يعني قبيحا لغيره وصفا (فيصح) النهي عنه حينئذ (باصله) وان فسد بوصفه (لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على اصله) كاسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي) النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي (الاول) يعني القبح لعينه (فيبطل) النهي عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكمال (الكمال) اي كمال القبح وهو انذى لعينه (كافي الامر) اي كالاقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق (ولتضا ديين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون النهي عنه مشروعا (قلنا) ٤ في الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعني القبح (ههنا) اي في النهي (يبطل المقتضى) وهو النهي حيث لا يبق النهي على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اي بخلاف كمال المقتضى (ثم) اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان النهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لو جد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النبي ثم والعبارة بالمعاني لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر مكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس العقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل بالامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان متمعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصورا لوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد وجوب التصور وجوبه قبل النهي فسلم لكنه لا يفيد جواز ان يتمتع بعده ولا يعد عبثا نظر الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فمتنوع

٨ اي الكمال الحقيقي  
لا الاضا في حتى يرد  
ان الكمال الاضا في  
موجود فيما قلنا ايضا  
س

٤ فان مال قولنا انه  
مشروع بحسب ذاته  
ومنهى بحسب  
المعارض اللازم س

لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه  
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كان المعتبر في الامر وجوب تصور  
الامثال في الاستقبال هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب  
عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذا المشروعية  
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يتحمل  
هذا المعنى كالا حرام والاطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة  
والبيع وقت النداء والخلف على معصية فاذا اختلفت جهتهما (فلا تضاد)  
بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) انتهى عن الافعال الشرعية المقارن  
(بالقرينة) العسافرة عن الظاهر يقتضي (ما تفيد) القرينة ففصل  
المفاد بقوله (ففيما) فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح  
(لعيته) اي لعين النهي عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضي  
المحذوف (كبيع المضامين) وهي ما في اصلا ب الابه (و) بيع (الملاقيح)  
وهي ما في ارخام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم  
حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصب والارح لا ماليتها فيه فصار بيعها  
عبثا لخلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجراد (و) يقتضي النهي  
في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اي غير النهي عنه  
(الكراهة) منصوب على المفعولية (في المجاور) اي فيما اذا كان ذلك  
الغير مجاورا للنهي عنه لاوصفا لازماله (كالصلوة في) الارض (المغصوبة)  
فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان  
المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال اخذ  
والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات  
وسكنات والحركة شغل حين بعد ما كان في خير آخر والسكون شغل  
حين واحد في زمانين فشغل الخير جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلوة  
و جزء الجزء جزء وشغل الخير في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض  
المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيها عنه فاستحال  
ان يكون مأمو رابه فم تكن هذه الصلوة مأمو رابه اذا امر بالكل التركيبي  
امر بالجزء واجب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه  
والا فسد كل صلوة بل الفساد في تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان  
المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعيينه المكان بل من حيث اتصافه

بالتعدي وإذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن  
 مالكة او ينقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة  
 في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في صوم لان تعيين الوقت معتبر  
 فيه بالوجهين (و) يقتضي النهي في الصور المذكورة (الفساد في الوصف)  
 اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط (لا البطالان خلافا له)  
 اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده  
 لما كان البطالان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة  
 على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت اثناء واما اذا  
 دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله  
 فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس  
 باللازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعا ان يصح باصله  
 فيجوز عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل  
 على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير  
 الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية  
 في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح  
 البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجزى المنهي عنه  
 على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر  
 وهو ان النهي عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل  
 على ان القبح للوصف يقتضي انفساد البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل  
 خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد  
 كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا لاجنله  
 فان المبادلة بين الزائد وانما قص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة  
 في الزائد لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن  
 البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل  
 المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخسر) فانه مال  
 غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقبل تابع ووسيلة  
 فيجوز مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال  
 متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلث والاجابة فن حيث الاضافة الى المفطرات الثلث تكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة تكون منهيها عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصل للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى المضاد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسداً لا باطلاً فاذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه مشروع في المعصية وفي الزامه تقريراً للمعصية (ولا يصلح القضاء ايضاً) اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب كما لا يؤدي ناقصاً كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسداً وجب ان لا يلزم بالانذار ايضاً اجاب بقوله (وصحة النذر به) اي بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لافي ذكر اسمه وايجابها على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانما عقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله على صوم يوم الحرام يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلوة في) الاوقات (المنهية) اي ناقصة ايضاً (لكنها دونه) اي ادنى مرتبة في نقصان من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معياراً له وجوداً ومذكوراً في حده تمقلاً أكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفاً لهما فقط تأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت في الصلوة فلماذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) في تلك الاوقات نظراً الى جهة دنوها من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن بالشروع ولم يقل فيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح (ولكن) الصلوة في تلك الاوقات (لا تصلح) اي للقضاء نظراً الى جهة نقصانها في نفسها (و) الصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اي الصلوة الكائنة (في) الارض (المغصوبة) في النقصان

لان النقصان الناشئ من الممكن يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان  
 الناشئ من الزمان وان كانت الصلوة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات  
 المنهيمة ( فضمن ) تلك الصلوة ( به ) اى بالشروع في المغصوبة ( وتصلح )  
 ايضا ( له ) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى  
 نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فقواته لا يمنع لانه  
 لا يتصل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلالة القطعية  
 فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر  
 فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فقطهر ان معنى  
 قواهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس  
 المأمور به اصلا او وصفا ( تذنب ) شبه تعقيب مباحث الامر والنهي  
 بالبحث عن ان كلا منهما سهل له حكم في الضدام لا بالتذنب وهو  
 جعل الشيء ذنبا لشيء آخر لكونه تسميها لها ومعلقة بها وان اوردته  
 القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلامنا من الامر بالشيء والنهي  
 عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت  
 الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال ( الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده  
 اى ضد ذلك الشيء ) ( ان فوت ) ذلك الضد ( المقصود به ) اى بالامر  
 سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها  
 كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر  
 بتحريم ضد المأمور به كقافي قوله تعالى \* فاعتزلوا النساء في الحيض \*  
 او لا كالافطار للكف الدائم المستغاد من قوله تعالى \* ثم اتوا الصيام الى الليل \*  
 ( والا ) اى وان لم يفوته ( فالكراهة ) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة  
 لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه الصلوة والسلام  
 ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت  
 القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام  
 مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلوة لو قصد فقام  
 ولم تفسد ( والنهي عنه ) اى عن الشيء يستلزم ( وجوب ضده ) اى ضد  
 ذلك الشيء ( ان فوت عدمه ) اى عدم ذلك الضد ( المقصود به )  
 اى بالنهي وهو ترك النهي عنه كانهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى  
 وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اي وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالتهى (فيحتسب)  
 ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة  
 احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت بالمقصود  
 بالتهى اعنى ترك لبس الخيط لجواز ان لا يلبس الخيط ولا يشبها من الرداء  
 والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اى ذلك الضد  
 السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والشارح لجواز ان يكون للضد  
 جهة حرمة وباحة فان الرضاء مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده  
 لبس بمفوت لترك الرضاء لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم  
 قربان النكوحه او الجارية كل يوم الذى هو ضد الرضاء لبس بمفوت لتركه لجواز  
 ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فليزم ان يكون القربان في كل يوم سنة مؤكدة  
 وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف في كون المطلق  
 والمقيد قسما من الخاص والاختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب  
 التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع (في جنسه) بمعنى انه حصص من الحقيقة  
 فحتملة لخصص كثيرة فخرج به اقسام المعازف (بالاسم) اى متبسا بانتفاء  
 ما يدل على اشمول والاحاطة فخرج به العام (ولاتعين) اى متبسا ايضا  
 بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد  
 (و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالاعنى المذكور (بوجهها) كرقبة  
 مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبان  
 المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يحجر باعلى حالهما)  
 اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده (اعلم انهما اذا وردا لبيان  
 الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين  
 موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده  
 مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر  
 بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر او بالواسطة مثل اعتق عني  
 رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها  
 عنه وهذا يو جب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على  
 المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى المطلق (على الثاني) يعنى  
 المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان  
 تختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقيل خطا فلا يحمل

خلا فالشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب  
 ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حل خلا فانه كوجوب الصاع  
 في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحدين ومقيدا بالاسلام  
 في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة  
 فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنهم ائمة ايام متتابعات لا متنازع  
 الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة  
 المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله  
 (ولا يحمل) الاول على الثاني (عند اتحاده) اي الحكم (الاذا اتحدت  
 الحادثة وكانا) اي الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيّد  
 الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلقة والمعرفة ليست بمطلق  
 (الشافعي يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اي في صورة اتحاد  
 الحكم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثة او لا وسواء كانا في السبب او في الحكم  
 (لان الناطق) بالمقيد الذي هو المقيّد (اول من السات) عن المقيّد الذي  
 هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك) اي الترجيح بالناطقة (عند التعارض)  
 ولا تعارض الا في اتحاد الحكم الحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب  
 لا يمكن العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجب في كفارة  
 القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن  
 الكلامان متعارضين (ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع في العام فقال  
 (واما العام فلفظ) احتراز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض  
 اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار  
 وجوده في محال مختلفة كعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة  
 اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس  
 والتثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على  
 الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق  
 الحد على المحدود (وحكمه) اي يجب الحكم فيما يتناول (اختلف في حكم  
 العام من حيث هو عام فعند الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم  
 او خصوص وعند الثبني والجبائي الجرم بالخصوص كالواحد في الجنس  
 والثلة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذاهب الشافعي (والمتأخر عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد) ويصح تخصيص العام من استكباب بخير الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لا يحتاج اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنهم ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعاد الاجلين لان سورة النساء القصص ازلت بعد الطولي فتمسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطنا ملك اليين احلتهما آية وحرمتهم آية والمحرمان راجع ونقل ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قریش وقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرآن لان قبح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرآن فان الناقليين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تنوع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعا اي اذا كان العام قطعا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخص ابتداء بالقطع واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل او لا (يتمثل) لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى \* ان الله بكل شيء عليم \* حتى صار قونا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يمتثل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتوه (فيخص) الامام لكونه ظنيا (به) اي بالظني (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغير كاسيا في ولهذا جواز تراخيها مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناس) عن الدليل (اي ليس) بمسند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

وهي قوله تعالى ملكت اي انكم الآية يدل على حل وطئ امة مملوكة سواء تجمعة مع اختها لوطنى او لا بعموم ما

اي ان تجمعوا بين اثنين فانها يدل على امة الجمع بين اثنين سواء كان بطريق النكاح طريق الوطئ اليين

الحكم على بعض المسيمات في عام لم يقارنه تخصص ( فاذا اختلفا )  
تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا افاد  
الخاص حكما مخالفا للحكم العام ( تعارضا ) اي يثبت بينهما حكم المعارضه  
عندنا لكونهما قطعيتين خلافا للشافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص  
القطعي كما سبق ( فان علم التاريخ يخصه ) اي الخاص العام ( ان قارنه )  
في النزول ان كانا من الكتاب او ورود ان كانا من الحديث ( ويستح ) اي  
الخاص العام ( في قدر ما ينشأ ولاه ان تراخي ) الخاص سواء كان بينهما عموم  
و خصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى \* واحل الله البيع وحرم  
الربوا والثاني نحو قوله تعالى \* والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى \*  
واولات الاحمال اجلهن الاية على رأي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات  
الاحمال مترسخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل  
المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا تخصصا لان العام حينئذ يكون  
قطعي في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي  
كما سيأتي واما اشتراط في التخصيص المقارنه وفي النسخ التراخي لان عمل  
التخصص بطريق الدفع والتغير والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا  
وعمل النسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون  
مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها  
العام ظاهرا غير داخله في الحكم فوجب اتصال التخصص اذ لو تراخي  
لدخلت تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم  
والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه  
من بعد فوجب التراخي لدخل في الحكم ثم تخرج ( فان قيل يلزم من هذا  
ان لا يجوز تخصيص كل من القياس و خبر الواحد للعام المخصوص من  
الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه ) قلنا لم يشترط الاتصال  
في مطلق التخصص بل في التخصص المغير وهو ليس الا من التخصص الاول  
فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال شمس الأئمة  
السر خسي ثم اختلف العلماء في جوازنا خير دلائل الخصوص في العموم  
فقال علماء ناديل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر  
لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا  
بالعموم او منفصلا عنه واما يثبت هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا

مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص وعند الشافعي  
يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه  
بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان  
التغير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم  
قطعاً فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال  
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي  
لم يدخله خصوص (ويستخرج الخاص به) اي بالعام (ان تقدم) اي الخاص  
على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حل على المقارنة) اي مقارنة  
العام الخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت  
بينهما حكم المعارضة في متناوئها قال (الشافعي رحمه الله يخص) اي العام  
(به) اي بالخاص (مطلقا) اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ  
لقضية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول  
المولى لعبد لا تضرب احدا بعد قوله ان ضرب زيدا (واذا خص) العام  
(بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص  
ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن  
الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا  
واما له لبس له غير ذلك فاما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس  
تخصيص العقل بواسطة الحس واستعماته فلا اشكال وعن العادة نحو  
لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالتقصان  
نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالنكاح  
حيث لا يقع على الغيب فان كلا منها وان سميانه تخصيصا لكنه لا يجعل العام  
ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام  
في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا  
فان قيل جعل كل منها تخصيصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره يتنافى  
قولهم ان المتراخي نسمح لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف  
حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من  
اشراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط  
والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا تخصيصا لا يجعل  
العام دليلا ظنيا بل يخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورت الشبهة لانه اما جهالة المخرج  
 او احتماله التعليل وغير المستقل لا يمتثل له وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده  
 احرار الابعضا اورت ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجة الا ان يبين  
 المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا  
 عندنا لا يجعل العام ظنيا في الساقى لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط  
 بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول  
 الباقي قطعا لانه لا يمتثل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون  
 القياس ناسخا كما سيأتى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا  
 (ظنيا فيخص) تفرغ على كونه ظنيا (بالظنى) من القياس وخبر الواحد  
 لان الظنى يفسر الظنى وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل  
 كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ  
 في المجهول) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان  
 عدم الدخول تحت حكم العام لرفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه  
 النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه  
 والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويؤ فى خطأ من كل منهما  
 ولا يطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع  
 فن جهة استقلاله ينسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام كالنسخ  
 المجهول ومن جهة عدم استقلاله يؤ جب جهالة في العام وسقوط  
 الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان  
 ثابتا يقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال  
 اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله  
 معلوما بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعنى ان المخصص ان كان متناوله  
 معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق  
 على ماهو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير القائم لما فى العلل  
 من التراجع وبعدها تعينت لا يد رى انها فى اى قدر من الافراد توجد  
 وكل هذا يؤ جب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقين  
 والشك لا يؤ جب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما  
 عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فن جهة  
 استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة  
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء  
فيجب ان يبقى العام على حاله فوق الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل  
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بحجة تعليله فيجب ان يبطل  
العام عنكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل  
(وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيًا) سواء كان التخصيص معلوما  
او مجهولا (اعتبارا بالنسخ) فانه لما شبه النسخ بصيغته اعتبر حاله فان  
النسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله  
لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيًا  
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما  
كان التخصيص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا  
فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معالا لانه كلام مستقل  
ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم  
التخصيص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما البيان انه لم يدخل في الحكم  
فلا يقبل التعليل اذا الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية  
في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم التخصيص (فبعدم الحجة)  
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط (والثاني)  
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول  
في المجهول ونحو اعتبر شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل  
في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لا يقبل  
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقة) لانه  
حقيقة من حيث تناول الباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم  
تناوله للافراد التخصصة كما تناوله اولا (اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج  
عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز واثمة صحة الاستدلال  
بعمومه فقيل منى على اشراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع  
من التسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا كثر مشروط بالاستغراق ايضا  
على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الأئمة حيث قال دعوى انه يصير  
مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون  
معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تناول الثلاثة حقيقة كما تناول

المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ( ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا ) قلنا ما وراء الخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الا سائنا فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعتين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا ( الفاظ العموم ) اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او كالكساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث ثبت الحكم لها انما ثبت لدخولها في المجموع كالهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعيا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الافراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح ( وذهب شمس الأئمة وفخر الاسلام الى ان ملحقه او لا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى ) ( اجمع المعرف ) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم ( حيث لا عهد ) خارجا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم ( اعلم ان الاصل اى الراجم عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني فانه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصاً فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه  
حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام في الخلافة وقال  
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلوة والسلام الاثمة من قريش  
ولم ينكره احد بل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل  
العموم واوردان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا  
او اسم علم نحو كسوت زيدا الرأس او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر  
اليوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم  
واجب اوليان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه  
يتضمن صيغة العموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى  
المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد  
هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد  
غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع  
فلا بد في الصدر من الشمول واذا ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول  
العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح  
الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ماهوم من  
افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لاما هو من اجزائه كافي الصور المذكورة  
فان دفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاء في الرجال الا زيدا ليس من الافراد  
لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وفي معناه) اى معنى الجمع المعروف وهو الذى  
يتعاق الحكم بجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث  
يثبت الاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهنط اسم لما دون العشرة  
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ  
مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه لكنه متناول للجميع  
الاحاد لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهنط او القوم الذى  
يدخل هذا الحصن فله كذا عند دخل جماعة كان الثقل لجموعه لا لكل واحد  
ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال  
اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فن جهة ان مجيئ المجموع لا يتصور بدون  
مجيئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير  
ان يثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم  
الا زيد او هذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الواحد (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا  
 في منهى التخصيص في الجمع فقليل لا بد من بقاء جمع يقرب من مد اول  
 العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح به  
 شمس الأئمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر  
 الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان  
 جمعا اوفى معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص  
 الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير مستغنيا وانما قلنا  
 ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة  
 الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان  
 وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني  
 زيد وعمر والعلمان ولا يصح السالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي  
 الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى \* فان كان له اخوة فلا مد  
 السدس \* والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث  
 الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا) الثاني  
 قوله تعالى \* فقد صغت قلوبكما \* اي قلبكما اذ ما جعل الله تعالى لرجل  
 قلبين (الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فا فوقهما جماعة ومثله  
 حجة من لغوي فكيف من النبي عليه الصلوة والسلام والجبواب عن الاول  
 انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية  
 لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه  
 يثبت بالدليل ان الاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز  
 بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس  
 في جمع وما يستحق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين  
 بالاتفاق وانما الخلاف في صيغة الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره  
 ولوسم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك  
 بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا اوفى  
 الاصطفا فان خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر بهما  
 وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحدة او اثنين بناء على  
 غلبة الكثرة اوفى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك  
 لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعرف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على  
الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة  
وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية  
فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق  
حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب المعرف  
والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان معلوم  
نظرهم البحث عن احوال الأدلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان  
مبنى اكثر الاحكام المعرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى  
انها ربما تكون معجزة ملحقة بالجواز بهذا الشكل الاشكال الوارد في  
الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستقرا لافراد  
الغير المتناهية (وقولهم) اي قول مشايخنا (تحالة باللام) يعني الجمع المحلى  
باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه في الكلام بقوله تعالى \* لا تحمل لك  
النساء من بعد \* وهي تشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل  
ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان لبس القصد الى عهد  
واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد او لا يكلم الناس  
يبحث بالواحد الا ان ينوى الهموم فحينئذ لا يثبت قط ويصدق ديانة  
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه (واليمين تحقق لان عدم تزوج  
جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا ثابت  
الابائية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه  
مجازا عن الجنس (في صور لبس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت  
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا ممانع للخلف الا عند تعذر  
الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس  
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار  
ليكون عموم السلب (والفرد المسرف) باللام والاضافة وهو معطوف  
على الجمع المعرف (حيث لا عهد) فانه اصل كاسق فاذا لم يوجد معهود  
يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا  
الانسان حيوان ناطق اول المعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت  
الماء (وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء يثبت  
بالواحدة (ويخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما (وانكرا المنية) اى الراقعة في موضع  
 ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان  
 انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فينتد  
 يكون عمومها عقليا لا وضعيا (قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت  
 من استعمالهم للنكرة المنية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ  
 مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد  
 وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فيكون عمومها  
 عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء  
 كل فرد لا ينافي ذلك (فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا في موضعها  
 بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد (قلنا لا ضرر لان المستعمل فيه نفس  
 النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق انفى ( فان قيل اذا افاد  
 العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى  
 قلنا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة  
 على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى  
 مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه كالحكم بان كل اسم آخره الفاء  
 اوياء مقنوح ما قبلها وان مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحقت  
 باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نيتو رجال ومسلمين ومسلمات فهو  
 بجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو  
 بجمع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد  
 الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية  
 بايائها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمستثنى  
 والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ  
 معين بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى  
 متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه  
 بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من  
 الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالة عليه  
 وفهمه منه عند قيام القرينة بمثلها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى  
 فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجاع  
 مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

حقيقة نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام  
الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه  
عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب  
رجلا اما ان قصد به الجمل نحو ان قتلت حريا فذلك كذا فخاص والمنع  
بالعكس لا نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص  
اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان  
القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب  
التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة)  
سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولي الاول والثاني  
لان الظاهر المتبادر حيث هو العهد (و) الاعادة (بالتكرار) تقتضى  
(التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل  
ارب صور اعادة المعرفة معرفة والتكرار معرفة والتكرار نكرة والمعرفة  
نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغاير (الامناع) كما تغايرت  
المعرفتان في قوله تعالى \* وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه  
من الكتاب \* والتكرار والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى  
انما نزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت التكرتان في قوله تعالى \* وهو  
الذى في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم  
اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير  
معتبر في عمومها الا افراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع (قطعا)  
ان كانت شرطية او استفهامية (فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد  
وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام  
عمرو الى غير ذلك فعديل في الصورتين الى لفظ من قطعا لا تطويل المتعسر  
والفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حيث  
لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا  
كانت موصولة فلانها قد تكون لخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى  
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد في الموضعين بعض  
مخصوص من المتسمعين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعدد هم معنى  
وافرد اخرى نظرا الى اللفظ بجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من  
يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى وليكون من الشرطية

٧ المراد بالعكس مجرد  
ان المنع بهنسا عام  
بصورته خاص بمعناه  
مع قطع النظر عن  
تفصيل السابق فان  
كلاما من الفاسق والمسلم  
عام بصورته خاص  
بمعناه وان كان الشرط  
في الاول للحمل وفي  
الثاني للتعني فان معنى  
الاول اضرب فاسقا  
البتة ومعنى الثاني  
ان قتل مسلما اقتض  
منك

عامة قطعاً (سواء) أي أبو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدي عتقه  
 فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم) حيث قال إذا  
 شاء العبيد في الصورة الأولى عتقوا عتقوا وإذا شاء المخاطب في الصورة  
 الثانية عتق الكل عتقوا عملاً بعموم من ولم يجعل كلمة من في الصورة الثانية  
 للتبعض (و) لذا أيضاً (راعاه) أي راعى أبو حنيفة رحمه الله تعالى العموم  
 في صورتين (ما) دام (امكن) العموم أما في الأول فلأنه قال يعتق  
 كل عبد شاء وأما في الثانية فلأنه قال يعتقهم الواحد فلهذا هو آخرهم  
 أن وقع الاتفاق على الترتيب والأول فالخيار إلى المولى (لأن) من الشرطية  
 وإن كانت للعموم قطعاً إلا أن (من) موضوعاً (للتبعض) وحقيقة فيه  
 لما تقرر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشترطية لأن في هذا قول  
 أئمة العربية أن أصلها ابتداء الغاية أي الدخول على مبدأ المسافة لأن المبدأ  
 في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعض (ففي) صورة (إضافة المشية  
 إلى العام) يعني من وهي الصورة الأولى يرجع العموم فصرفت كلمة من عن  
 معنى التبعض (وجلت على البيان) فعتق كل من شاء بالضرورة  
 (وفي) صورة إضافة المشية إلى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر  
 الخصوص معه) أي مع العموم فيتناول بعضاً عاماً وذلك في أن يتناولهم  
 الواحد إذا حل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من  
 تشاء منهم على العموم وإن أضيفت إلى الخاص فلفظة تشاء قوله تعالى  
 واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فإن كلا منهما  
 يرجع للعموم وكون من للبيان (ويخص) أي تكون من خاصاً غير معدود  
 من الفاظ العموم (إذا حقه) لفظ (أولاً) قال في السير الكبير إذا قال  
 من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا قد دخل رجلان معاً لم يستحق واحد  
 منهما شيئاً لأن الأول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح  
 بالخصوص يرجع معنى الخصوص فيه لا يستحق الثقل إلا واحد دخل  
 سابقاً على الجماعة (وما كن) في أنها إذا كانت شرطية أو استثنائية  
 عام قطعاً لأن كانت موصولة أو موصوفة وفي أنها تكون خاصاً إذا حقه  
 أولاً (لكنه) أي ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا في أصول  
 شمس الأئمة وفخر الإسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض أئمة  
 اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم (فإن قيل ففي قوله تعالى

\* فافروا ما تبسر من القرآن \* يجب ان يقرأ جميع ما تبسر عملا بالعموم  
 كافي قوله ( ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة ) قلنا بناء الامر على التبسر  
 دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يقلب  
 مسمرا ( ويتاولان ) اي ما ومن ( المدكر والمؤنث وان عاد اليهما صميره ) اي  
 ضمير المذكور لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ الاجتماع في من دخل داري  
 فهو حر علي عتيق الجوارى الداء خلات ( ويستعار احدهما الآخر )  
 اما استعارة من لما فكقوله تعالى \* فنهيم من يمشي على بطنه \* واما العكس  
 فكقوله تعالى \* واسماء وما بناها ( واندى يعمدها ) اي العقلاء وغيرهم  
 ( وان وحيث لتعميم الامكنة ) قال الله تعالى \* اين ما تكونوا يدرككم الموت \*  
 وقال الله تعالى \* اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم \* ولذا اوقال  
 لامر انه انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه  
 ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ( ومتى الاوقات ) اي لتعميمها ولذا  
 لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس ( وكل شمول الافراد )  
 اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه ( او ) لشمول ( الاجزاء )  
 قال في معنى الميب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو \* كل نفس  
 ذائقة الموت \* والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية واجزاء المفرد المعروف  
 نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لم يكن ذلك لعموم الافراد واذا  
 اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب  
 في قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان \* كذلك يطعم الله على كل قلب  
 متكبر جبار \* بتركه توين قاب تقدر كل بعد قلب ايم افراد التلوب كما علم  
 كل اجزاء القلب ( وهى تلى الاسماء ) لا الافعال حيث يقال كل رجل  
 ونحوه ولا يقال كل يضرب ( وتعمدها صريحا ) اعم ( الافعال ضمنا ) اي  
 في ضمن تسميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة تزوجها كذا تطلق كل امرأة  
 يتروجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون  
 الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل ( وكذا  
 بالعكس ) فانها تلى الافعال وتعمدها صريحا والاسماء ضمنا حتى او قال  
 كل من تزوج امرأة فكذا فتروج امرأة مرارا تطلق في كل مرة ( وتصرف )  
 اي لكس كل ( الى الواحد فيما لا يعم مشهاه ) كقوله لفلان على كل درهم  
 يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالحق صدق

في شهر واحد فاسد في بقية الشهر لانه لا يمكن التمتع بعقد على جهة  
 الشهور بلهااتها وعلى ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى  
 وهذا معنى قوله ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه  
 وانما قال (بما جرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازاً  
 عن نحو ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهم بل  
 يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضاً في اوائل البيوع (وتخص)  
 اي كلمة كل (اذا لحقها) فقط (اولاً) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن  
 اولاً فله من الثفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالثفل الاول خاصة  
 لان من دخل بعده ليس داخلاً اولاً لكونه مسبوقاً بالغير ومعنى الاول  
 السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم الثفل الكامل فيسا  
 اذا كان كل من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا ودخل عشرة معاً فلا يقطع  
 النظر في كل منهم عن الآخر فصارت كل اول بالقياس الى المتخلف الذي  
 يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قل من دخل اولاً فدخل عشرة  
 معاً حيث لا يمكن انهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق (وجميع الشمول على) سبيل  
 (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا  
 فدخل عشرة معاً فله ثفل واحد لان لفظ جميع لا يحاطة على سبيل  
 الاجتماع فالعشرة شخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد  
 همها اشكال وهو ان جميعاً لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة  
 فيدو مجازاً في المنفرد فلا يصح جمعهم ما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا  
 بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله  
 (وهو) اي لفظ جميع (في) قولنا جميع (من دخل) هذا الحصن (اولاً)  
 فله من الثفل كذا ليس تجري على حقيقة اعني الشمول على سبيل الاجتماع  
 حتى يانزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتعريض  
 على الدخول اولاً بل هو (مستعار) لا يعني كل من دخل اولاً حتى يستحق  
 كل واحد كمال الثفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار  
 (للسابق) في الدخول واحداً كان او جماعة فيكون للجماعة ثفل واحد  
 كما لو واحد عملاً بمفهوم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقة وجعلوا  
 استحقاق المنفرد كمال الثفل بدلالة النص لكفي ورد بان المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثه ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كالاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استنفها او خبرا وبلى فانها مختصة بالاجاب التي السابق استنفها او خبرا فعلى هذا لا يسمع بل في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب البس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والتي استنفها او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سهي فسجد وزني ما عز فرج فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعيا (او) كان جوابا (ظاهرا فجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغدي معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعدما قيل تغسل الليلة من الجنابة فلا يثبت في الاول بالتغدي لامعه ولا في الثاني بالاغتسال لافيها او فيها لاعنها الا عند زفر فانه عمده عملا لعموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقد ابلد (وان كان الظاهر ابتداء فابتداء) لا جواب وذلك بان يشمل على ازانة على قدر الجواب كقوله عليه الصلوة والسلام لما سئل عن بر بضاعه خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طبعه اولونه اور يحمه وقوله عليه الصلوة والسلام حين رأى شاة مموتة ايما اعاب دبح فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغدي معي فانه يجعل مبدأ حتى يثبت بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما جعل على الابتداء اعتبارا للزيادة المفقوطة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مسائنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا يثب في عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجابا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر ابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ (لا قضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكايه)

الفعل المتيقن (لا يتم) لا خلاف في ان الفعل المتني اذا حكى يعم لانه نكرة  
 في سياق التني واما الفعل المتيقن فالصحيح ان حكمته لا يتم الا زمان  
 والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والتفل ولا جهات وضع اللفظ  
 كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والايض الاعند من يقول بعموم المشترك  
 ولا جهات وقوع الفعل نحو كأن يجمع بين الظاهر والعصر لجمعهما  
 في وقت الاولى والثانية (لانه) اي الفعل (نكرة في) سياق (الاثبات) فلا يعم  
 (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك)  
 فيأمل في وجوهه (فان ترجع البعض) من تلك الوجوه فذلك (والا) اي  
 وان لم يرجع بل ثبت التساوي بينهما (بالبعض) من تلك الوجوه ثابت  
 (بفعله) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اي على البعض الثابت  
 بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلوة والسلام في الكعبة فقال السافعي  
 لا يعم فيحمل على التفل لا للفرض احتياطاً اذ يلزم استدبار بعض الكعبة  
 (قلنا) الفرض يشارك التفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا  
 جازفيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضاً قياساً عليه قوله بخلاف الحكاية  
 من تبط بقوله حكاية الفعل المتيقن لا يتم يعني ان تلك الحكاية لا تتم بخلاف  
 حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغر وقضى  
 بالسفعة الجار فانه يحمل على كل غر ووك كل جار خلافاً لاكثرين (لان  
 العدل) الذي لا يظن به الكذب لكونه صائباً (العارف) بوضع اللفظ  
 وجهة دلالة على المعنى المراد (لا يتقله) اي الفعل (عاماً) بلفظ ظاهره  
 العموم (الابعد علم بعمومه) فان قيل يمتثل انه كان خاصاً وظن الراوى  
 العموم فحكمه كذلك (قلنا) الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا  
 فلا يصح به الاستدلال لانه لا يشك عن الاحتمال (واعلم ان بين هذه المسئلة  
 وبين المسئلة الاولى فرقاً ظاهراً وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل  
 العموم كلام الاستفراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور  
 بعلامة الذكور) نحو المسلمين وفعّلوا (يختص بهم) اي بالذكر (الاعتد  
 الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن  
 بعلامة الذكور بالذكر اصالاً والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفاً اما ولا  
 فلفظة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب مسجد انساء بنى اسرائيل  
 وفي اميطوا حوا. مع آدم عليه السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الأصل في الاستعمال هو الحقيقة ( لا يقال حقيقة في الحال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك ) لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فمنوع وامانا ثانيا فلما ركبتهم اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها ( فان قيل يدخل دليل خارجي وانذا لم يدخل في الجهاد والبيعة ونحوهما ) قلنا الأصل عدده بل الاستثناء فيما لا يشاركهم يخرج اليه وانذا دل دليل على تناول لولاه ( و ) الجمع المذكور ( بعلامه الاناث ) نحو السمات وفعلن ( يختص بهن ) ولا تناول المذكور اصلا انلا وجه التبعية ههنا ( فني ) قول المستأمن ( امنوني على بني وله الفريقان ) اي البنون والبنات ( يتناولهما ) اي الفريقين ( الامان ) تناول اللفظ اياهما معا ( لا في بناتي ) اي لا يتناولهما الامان في قوله امنوني على بناتي انلا وجه التبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال ( واما المشترك ) اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فذو فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني ( فإ ) اي لفظ ( وضع ) اي عين للدلالة على معنى نفسه ( وضعها كثيرا ) المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الموضوعين ايضا ( المعنيين فصاعدا ) فخرج المفرد اي الاسماء المنفردة المعاني عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذا لوضع فيه بهذا المعنى ( بل انقل ) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة والافترج المتقول فاطبق الحد على المحدود ( وسماه التوقف ) للتأمل ( ليترجح ) المعنى ( المراد ) من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان انسند بترجيحه يكون المشترك مجتمعا لان المراد به الايبسان من الجمل كاسيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يشمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وانما لم فيما يصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنيين فصاعدا فقال ( ولا عومله ) خلافا لبعض السافعية وتبرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشارك في استعمال واحد كل واحد من معنيين او معانيه بان تتعاقب النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كما نعلم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت اللون اي الاسود والابيض واقرأت

هندى ظهرت وحاصت بثلاثة قروء وافعل فى الامر والنهي يد  
 والندب والاباحة فليل يجوز وقيل لا يجوز (ثم اختلف القائلون بالجواز  
 فليل حقيقة مطلقا وقيل مجاز) وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب  
 الحمل عليهما عند التجرد عن القرآن ولا يحمل على احد هما خاصة  
 الابريئة وهذا معنى عموم المسترث فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة  
 وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فليل لا يمكن للدليل  
 القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة (ثم اختلفوا فى الجمع  
 مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه معنى على الخلاف  
 فى المفرد فان جازا جاز والا فلا) وقيل يجوز فيه وان لم يجوز فى المفرد  
 واختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع  
 لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الرضع لكل واحد منهما بالاستقلال  
 يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا  
 يلزم ان يكون كل منهما امر ادا وغير امر ادا وهو محال واما مجازا فلان استعماله  
 فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد  
 احد هما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له  
 لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل  
 منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيسمى ان استعمال اللفظ فى معنيين  
 مجازيين باطل بالاتفاق (واما الجمع الشكر فوضع وضع واحد) خرج  
 به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به  
 العام (وحكمه ان يتناول اللفظ اكثر) وسواء كان جمع النفاة او الكثرة لانها  
 اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق بتحقيقه لا الادنى من التامة لانه غير ما وضع له  
 اصلا (حتى لو حلف لا تزوج نساء لا يثبت بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما  
 لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى  
 فقال (واما الظاهر فما عرف مراده) ولم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف  
 الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى النافى ولم يقل ما وضح لان  
 الموضوع فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان  
 مسوقا له او لا كان المقتر فى النقص كونه مسوقا المراد سواء احتمل التخصيص  
 او التأويل او لا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء  
 احتمل النسخ او لا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية  
 هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالشهور بينهم انها  
 اقسام متباينة وانه يستلزم في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل  
 ظاهرافيهما وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر  
 عدم احتمالهما مع وجود احتمال التسخين وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه  
 وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب العلم  
 ايضا فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه  
 حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين (قلنا لا عبرة باحتمال  
 لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية واذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا  
 من الظاهر والنص قديفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو  
 ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ان اراد الدليل على الفريقين  
 بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس يمتنع  
 لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما بعيدانه كما في  
 الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمهما وان اراد بيان الواقع  
 فلا مساحة لكونها بعيدة كما لا ينبغي (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا  
 (والتخصيص) ان كان عاما والافلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع  
 احتمال (التسخين) ايضا سرا كان خاصا او عاما (واما النص فما ازيد ظهورا)  
 اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق  
 بقوله ازيد (بمعنى) اى ازيد باده بسبب امر (من) جهة (التكلم) قيل  
 هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة  
 على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق في الظهور بين  
 \* وانكحوا الايامى \* فانكحوا ما طاب لكم \* نعم يفيد قوة المسوق له هي علة  
 الترجيع عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو \* مثني وثلاث  
 ورباع \* اوسباقية نحو \* انما البيع مثل الربوا \* تدل على معنى زائد على  
 مفهوم الظاهر هو المقصود الاصل بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط  
 الفائدة هو القيدان والفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار \* انما  
 البيع مثل الربوا \* ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له  
 فيرداديه المسوق له وضوحا وثانيا بان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلمها  
 حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق  
 هذه الكلمة من قولك نصت الدابة اذا جعلتها على سير فوق السير  
 المتعاد منها بسبب باسرها فعرفت ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم  
 يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير محتمل من بالسبب)  
 قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي  
 كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا  
 فان العبرة بمعوم الخطاب لا بخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا  
 بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله  
 تعالى \* احل الله البيع وحرم الربوا \* هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر  
 في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرم لان السوق  
 كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع  
 والربوا كما قال الله تعالى \* ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه  
 وجوب العمل بماوضح يقينا مع احتمال السابق) يعني احتمال التأويل  
 والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي  
 القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال  
 على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث)  
 لان اكثرهما نصوص فيجتمعا ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع  
 والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان  
 التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون  
 مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ  
 مجمولا فلحقه بيان قطعي الدلالة او الشبوت فانسده باب التأويل فانه  
 لو لم يكن قطعي الدلالة او الشبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل  
 لا يقبله مالم يبين بغير القاطع (والثاني بيان التقرير اما ان يكون عاما  
 فلحقه ما انسده باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسده باب التأويل  
 وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يستعمل ان يراد به غير  
 ظاهره فلحقه البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق  
 بقوله ازداد (الا نسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله  
 تعالى (ان الانسان خلق هلوفا) الآية حيث بين بقوله \* اذا مسه الشر  
 جزوعا واذا مسه الخير منوعا \* ونحو الصلوة والركعة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون ) فان الملائكة  
 جميعا يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل  
 يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني نحو  
 ( طلق نفسك واحدة ) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة  
 انسداد باب التأويل ( وحكمه وجوب العمل به ) وجوب ( الاعتقاد ) بموجبه  
 ( مع احتماله ) يعني السسخ ( واما المحكم فما ازاد قوة على المفسر بثبوته  
 عن احتمال السسخ ) مأخوذة من احكام البناء وقيل ما ازاد وضوحا  
 عايد والخيار هو الاول لان منع السسخ لا يفيد الوضوح ( وحكمه وجوب  
 العمل به ) وجوب ( الاعتقاد ) بموجبه ( بلا احتمال ) شيء من التأويل  
 والتخصيص والسسخ ( وهو ) اي المحكم ( اما لعينه ان انقطع احتمالها )  
 اي احتمال السسخ ( بما يدل على الدوام ) والتأيد كقوله تعالى \* ولا ان تنكحوا  
 ازواجه من بعده ابدا \* وقوله عايد الصلوة والسلام \* الجهاد ماض  
 الى يوم القيمة ( او بحسب محل الكلام ) بان يكون معنى الكلام في نفسه  
 مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس  
 ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع ( و ) اما ( لغيره ان انقطع )  
 احتمال السسخ ( بمعنى زمان الوحي ) فعلى هذا كل من النص والظاهر  
 والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلوة والسلام ( وقطعية كل ) من  
 الامور المذكورة ( متفاوتة ) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما  
 كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد ( فيسقط الادنى )  
 في القطعية ( بالاعلى ) فيها ان الظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر  
 بالمحكم ( عند التعارض ) متعلق بسقط مثال تعارض الظاهر مع النص  
 من الكتاب قوله تعالى \* والرائدات يرضعن اولادهن حولين كاملين  
 \* نبي بان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى \* وحمله وفصاله ثلاثون شهرا  
 \* ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سبقت لسنة الوالدة على الولد  
 وترجعت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلوة والسلام لاعميرين اشربوا  
 من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال ابل لان سوقه لبيان  
 النساء وقوله عليه الصلوة والسلام استنزها عن البول نص في وجوب  
 الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه ولو لا تداوي ومثال  
 تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة

تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله  
عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فبرجح  
عليه ومثاله تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى \* واشهدوا ذوى  
عدل منكم \* فان ذوى عدل مسوق لقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة  
ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير  
قبول الشهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله  
تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* مقتضى ادم القبول من المحدود  
في القذف وان تاب وعديل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأويل فبرجح  
واعتراض باننا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب  
والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون  
للقبول فلعلة التحمل فقط كشهادة الغيبان والمحدودين في القذف  
في النكاح (واجب بان المشتهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال  
المجاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى مجرور منكم لا ينافيه  
والعدالة تقصد للقبول لا التحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد  
يوجد لاسيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فتحكم وان كان انشاء فلعل  
نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كانه لا يهمل فى لا تقبلوا فالتحقيق  
يقضى ان يكون التمثيل للامساك بقيد من الكلام لا بمجسوه كالمفعول  
فى اقبلوا المشركين كافة والافاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد  
مجازا واحتمال الامر المعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذا تساوى)  
اى الادنى والا على وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين  
او مشهورين او خبرين واحدا فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهرا الكتاب  
كافى قوله تعالى \* حتى تنكح زوجا غيره \* فانه ظاهر فى انها ناكحة نص  
فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الابولى وان كان نصا  
فى اشتراط الولي المتنافى لكونها ناكحة لا يتوى على ممارسة ذلك الظاهر وعلى  
هذا ففس (واما الخفي) لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما  
كانت هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول  
الآخر فقال (فاخفى مراده يعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغي ان يكون  
الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى  
ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا  
للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في) حق الطرار والنياباش  
لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقيقه المراد) من اللفظ الخفي  
(ثم النظر في ان اختفائه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لزيه) لما خفي  
فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذى يتعلق به الحكم (فيشمله)  
اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور  
المالك ويقطعه فله مزيه على السارق من البيت في معنى السرقة وهو  
الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر  
فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنياباش فانه  
ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما  
المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك) ذلك المراد (الابانامل) والنظر  
يسمى به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما  
بغوض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل  
ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفهم فانه باطن  
من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد  
بدخول شيء في الفم فاعتبرنا بالوجهين فالخفق بالظاهر في الطهارة الكبرى  
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب  
غسله في الحدث الا صغرو هذا الاولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم  
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاطهروا وجوهكم  
فان قيل معنى التطهر معلوم لغته وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل  
الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن  
غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب واتما مل انه هو  
البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل  
منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانه يحتمل ان يكون من جهة  
الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية  
بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في التامل وتأمل ظهر  
ان المراد هو الثاني فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء  
(لاستعارة بديعية) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو واري من فضة  
ان تكونت منها وهي مع يياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشقيقتها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة  
 الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة معانها لأنكون الأمان الزجاج فجاءت  
 استعارة غريبة بدية (وحلمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب) أي النظر  
 في محامله (ثم التأمل) أي التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخل  
 في اشكاله وامثاله (واما الجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يري)  
 كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة  
 الابهام وقوله يري احتراز عن المشابهة فان بيانه لا يري (فان قيل اذا نزلت آية  
 لا يعلم معناها بآثام لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيري فيحكم بكونها  
 مجملا او لا يرد فلا يري فيحكم بكونها متشابهة (اجيب عندنا لا بد ان ينظر  
 فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يري بيانها  
 قطعاً لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) أي الجمل انواع  
 ثلاثة (لانه اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا  
 (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اراد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم  
 كالربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوي (متعدد) والمراد واحد  
 منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجيح) لاحدهما على الاخر كما في المشترك وسببه  
 اما تعدد الواضع او الغفلة عن الواضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى  
 (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد وانتوقف الى بيان الجمل) ما اراد بالجمل  
 (ثم الطلب ثم انما مل ان احتاج) الجمل اليهما بعد البيان حتى اذا حلقة من  
 اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) أي بيان الجمل (تفسير  
 ان شفي) وافاد القطع بحيث لا يبق بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة  
 والزكوة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسبح الرأس  
 بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد  
 حلقة بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي  
 فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) أي وان لم يفد البيان الظن ايضا  
 (فالاجمال يتقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد انظن بالمراد يحتاج اولا  
 الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون  
 مشکلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق  
 جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام قديين الحكم في الاشياء الستة  
 من غير حصر بالاجماع فيبقى مشکلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكيم

بان علمه هي القدر والجنس صار اماً ولا ( واما التشابه فانه قطع رجاء معرفة  
 مراده ) اي الامة اما النبي عليه السلام فرمى به بالعلم باعلام الله تعالى كذا قيل  
 ( وهو ) نوعان الاول ( متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كقطعات اوانل  
 السور ) نحوطة ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان  
 يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفاً باعتبار مدلولاتها  
 الاصلية اولان الحروف قد تطلق على الكلمة وقيل انها ليست من التشابه  
 بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من السابقين  
 والاكثر على الاول ( و ) الثاني متشابه ( المفهوم ان استحصال ارادته )  
 اي ارادة ذلك المفهوم ( كالاستواء ) المفهوم من قوله تعالى ( الرحمن على  
 العرش استوى ) ( واليد ) المفهوم من قوله تعالى ( يد الله فوق ايديهم ) ( وحكمه )  
 اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل هذا طريق السلف ومذهب  
 عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان في فضل الاسلام  
 وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة ( فان قيل  
 فعلى هذا لا وجه لعمده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي  
 اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلاً ) اجيب بان هذا القسم انما ذكر في المتن  
 استطراداً من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجب  
 باننا لانسم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل ثبت به معرفة  
 ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلاً اقول هذا على تقدير  
 صحته لا يتناول بعض انواع التشابه فليتأمل ( بناء على لزوم الوقف على الله )  
 الدال على تأويل ان التشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة  
 على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون  
 تأويل التشابه بوجه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله  
 الاعند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص  
 المعطوف بالخال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير  
 جائز الثالث ان الله تعالى ذم من تتبع التشابه ابتغاء التأويل ومدح  
 الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا ترفع قلوبنا بعد  
 اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون التشابه الرابع انه  
 اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرعيين  
 الرايعين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع التشابه حظ الرايعين

بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة  
 وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع الهجر عن الادراك حفظ الراسخين  
 بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون انا لله امانه اى صدقنا بحقيقته سواء  
 علمناه اولم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما  
 مبني على امور صحيحة الراسخين يحدف المبتدأ اى هم يقولون والحدف خلاف  
 الاصل واجيب عن الاول اما اجابا فانه منقوض بالرسول عليه السلام  
 فانه يعلم التشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة  
 في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى  
 عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من  
 قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر \* ومن جوده الفيض للناس لم يدع  
 من المال الا مسحتا او مجلف \* على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل  
 القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه  
 لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهامم الحق كما في الغيب فان الله  
 تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامم وعلى ان  
 الوقف لا ينشأ في العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التسابع  
 والمتبوع جائز ( اقول لاضيق فيما ذكر اجبالا وتفصيلا اما الاول فلان  
 كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال في اول  
 كتابه وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من التشابه الا التسليم على ان  
 اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قول الا الله واجب  
 ( واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل  
 لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف  
 ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلم عند الخصم لانها شبه في زعم الدلائل  
 وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق  
 بلا قرينة يخالف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى \* الامن ارتضى  
 من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينشأ العطف فلزومه لا ينفيه  
 والكلام في لزومه لافيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جائز حيث لم  
 مثل قوله تعالى \* ووهبنا له اسحق ويعقوبنا فله \* وعن الثالث انه تعالى  
 ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا التشابه ابتغاء اناء ويل الفاسد الذي  
 يستلذه هواهم ويميل اليه طبعهم كالجسمه مثلا ( اقول الذي يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء تأويل مطلقا كما زعم  
من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده  
ما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذارأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك  
الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع  
فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يفسر  
من القرآن الآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر  
الجميع فقد تكلف ما لم يتكلف الرسول عليه الصلوة والسلام (وعن الرابع  
بانه لو قصد ذلك لكان الايق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم (وعن  
الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف  
المبتدأ) (وان جوزه) اي تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين  
وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا والخطاب بما لا يفهم لا يليق  
بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم  
المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا  
ثانيا لو لم يكن للراسخ حفظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل  
من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث  
لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكان لا يلزم  
انتفاء مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام  
بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا  
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكريم احد وهذا كالاتحاد  
على عدم وجوب التوقف في المتشابه (واجيب بان التوقف مذهب  
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم الباطلة  
اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقوالهم وبيانا لفساد  
تأويلهم) (ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل  
المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه  
كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال  
ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والأئمة انما تكلموا  
في تأويله ظاهرا لا حقيقة فهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين (ورد بان  
هذا لا يخص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه يحسن لا تنقصي

عجائبه ولا تنتهي غرايبه فاني للبشر الغوص على لايه والاحاطة بكنهه ما  
 فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا ( وفائدة التنزيل ) اي  
 تنزيل المشابه (على) رأى (الاول) انما هي (ابتلاء الراسخين) هذا جواب  
 عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق  
 بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو  
 الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالاخر بطلب العلم كن له  
 ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف ينتل به وانما قال ضرب  
 من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فلما راسخ في العلم نوع  
 من الابتلاء ولما له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم  
 النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل  
 غير المراد واعمالها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر (ثم لما فرغ من اقسام التقسيم  
 الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهي اما  
 فعل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت  
 الشيء اذا اثبتته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلى والتاء  
 على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية (وعند صاحب المفتاح للتأنيث  
 لانه صفة غير جارية على موصوفها واستقد يركلة حقيقة وانما يستوى  
 المذكر والمؤنث في فعل بمعنى مفعول اذا كان جارا على موصوفه لا مطلقا  
 (فا) اي لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال  
 لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اي  
 معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اي اي لذل المعنى والمراد بالوضع تعيين  
 اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة  
 واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة السريعة والمغوية والاصطلاحية  
 والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع  
 بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق  
 في الحقيقة ان تكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعه فهي  
 الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع  
 وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا  
 وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع  
 الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة في الاركان المخصوصة بمجاز لغة حقيقة شرعا للفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كاللفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كاللفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليثما مل (ويدخل فيه) اى في تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة ووضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التصحيح من القسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهة فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طار عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما او خاصا او امرا او نهيا نوى او لم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عند) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجدانه لبس باب فان قلت فاجبه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية \* ما هذا بشرا ان هذا الاملاك كريم \* قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشاركاً نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالجواز اقرب لان الاشتراك يشمل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يشمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللايق الحاق الفرد بالا عم الاغلب (واما المجاز) وهو مفعول من جاز المكان يتجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فا) اى لفظ (استعمل في غير ما وضع له) ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالخيثة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه  
 ما وضع له ( والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له  
 وحيث لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا  
 في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة  
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة  
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة  
 وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة اللفظ ان لم يوضع لغة لبعض  
 ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه  
 من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلقة بينهما)  
 اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع  
 في نوعها لاشخصها) اختلف في انه هل يلزم في احاد المجازات ان ينقل  
 باعيا انها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم  
 على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيا عنها من اهل اللسان  
 انها من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق  
 وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخله  
 لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب لابن السببية  
 واللازم باطل بالاتفاق (واجب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية  
 للجمعة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لما منع مخصوص  
 فان عدمه لما منع ليس جزءا من المقتضى (وهي) اى العلاقة على ما  
 عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة  
 او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في استعارة الاسد  
 للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة  
 تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق  
 البصير على الاعمي او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما شبه  
 ذلك (و) اما (غير المشابهة) فيثبت اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا  
 بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الزمان خاصة او لا  
 فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي  
 وان لم تقدم على زمان ايضاح النسبة والتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه  
 (و) ان تأخر عنه فهى (الاول) اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان

اوفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضاً  
 مثل اليتامى في قوله تعالى \* وآتوا اليتامى اموالهم \* مجاز وقت الايتام  
 لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتل  
 في قتل قتيل والخمر في عصرت خمر وان صار السهمي في زمان الاخبار  
 قتيلاً وخمر حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلنه ابوه يتيماً  
 ولا تشرب العصير اذا صار خمر فانه حقيقة لكونه يتيماً عند التخليف  
 وخمر عند المصير (و) على الثاني ان كان حاصله بالقوة (فهى الاستعداد)  
 والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجهما فلا علاقة بينهما  
 (و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالاً في الاخرى حاصله سواء كان  
 حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول  
 الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه  
 نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الفائد الموضوعة للمكان المطمئن  
 في الفضلات او يحلوا لهما في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان  
 الحلالين في الشخص او يحلوا لهما في محلين متقاربين كاستعمال رضى الله  
 تعالى في رضى رسول الله او يحلوا لهما في حينين متقاربين كاستعمال  
 البيت في حرمه بدليل قوله تعالى (فيه مقام ابراهيم) فهى (الحلول) المتناول  
 للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزءاً للآخر كاستعمال الركوع  
 في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ اوفى حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق  
 في المقيد كما في صور حل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسى  
 في الانف والمشفى في شفة الانسان فهى (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية  
 للتضاييف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سبباً للآخر والاخر مسبباً عنه  
 اما بجهة القاعدية كاستعمال البهائم في الغيب وعكسه ومن السببية  
 استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح  
 والضرب المهلكة واما بجهة النائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد  
 في الوفاء ومنه قوله تعالى (انهم لا ايمان لهم) فهى (السببية) والمسببية  
 (و) اما ان يكون احدهما شرطاً للآخر والاخر مشروطاً به كاستعمال الايمان  
 في الصلوة والمصدر في السائل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه  
 كذا كاستعمال لسان الصديق في الذكر الحسن في قوله تعالى \* واجعل لى  
 لسان صديق في الآخرين \* اى ذكر احسن فهى (الشرطية) الساملة

اللاكية ( واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق  
المشعر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه  
في النطق وان يكون مجازا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد  
على المطلق واطلاق الخمر على الغيب يجوز ان يكون للسببية الغائية  
وان يكون الاول اليه وعلى هذا فقس ( لغو يا كان المجازا وسرعا ) يعني كما يجوز  
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها  
كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك  
العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف  
لازم بين اويكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر ان الاعتبار  
في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز  
المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام  
خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى  
المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية لا الصفة ( كالهبة  
والبيع ) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما ( في النكاح ) فان الهبة  
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة و ملك الرقبة سبب لملك المتعة  
فاطلاق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فيعقد عندنا  
نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت  
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة ثبت الهبة ( وعند الشافعي رحمه الله  
لا يعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى \* خالصه لك \* ولانه  
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب  
عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر  
وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح  
والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه متبنا عن الضم والاتحاد  
بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما  
عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضور الرسول عليه الصلوة  
والسلام في غاية البعد فالمراد اما المخلوص في الحكم وهو عدم وجوب  
المهر وهو لا يتنافى صحة العقد في حق غيبه عليه الصلوة والسلام مع وجوب  
المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه الصلوة والسلام اذ لا تصل  
ازواج النبي عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى \* وازواجه

امهاتهم وعن الثاني اننا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل الملك له عليها وانما هي ثمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان منزلة الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يد لان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولي ( فان قيل فينبغي ان لا يصح التكاح بهما لعدم دلالةهما على الملك ) قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالةهما على الملك ( واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بازوم العوض فيكون انسب بالتكاح ) واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجنس حتى يراد بانغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الاعتبار بالاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لا شتر اكهما في لازم مشهور وهو في احد هما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى التكاح مبان لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعناق كاسياتي ( ثم ان كانت الاصلالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما ) اعلم ان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى الزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتساع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشبثين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا ( كالسبب والمسبب المقصود به ) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عند الخارج الا انها كانت في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مألوية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الاخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترته متفرقا فقال عتيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عتيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه ارا د تخفيفا  
(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل  
يتبنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل  
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج  
الكل اليه في الوجود والتعقل ( فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم  
الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا  
بل بالعكس فلا يكون الكل ملازما والجزء لازما بالمعنى المذكور ) قلنا  
ليس معنى الانتقال من الملازوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخر عنه  
في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصل عند حصول الملازوم في الذهن  
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب (فان قيل  
لا حاجة الى قوله المستلزم لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد  
لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما  
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء ) قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال  
للشخص الذى قطع يده او رجليه هو ذلك الشخص بعينه لا غيره  
فاعتبر الجزء الذى لا يبق الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على  
الرقب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونه  
كما اطلاق اللسان على الترجان (و) نحو (الحل والحال المقصود به )  
اى بذلك الحل فان الحل اصل بالنسبة الى الحال لا احتياج الحال اليه  
والحال فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول نحو) (فليدع ناديه) اى اهل  
مجلسه الحال فيه (والثاني نحو) (واما الذين ابيضت وجوههم فى رحمة الله)  
اى فى الجنة التى يحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم يكن الاصاله والفرعية  
من الطرفين بل من طرف واحد ( فلا يجوز ) (الجوز) (الا من) طرف  
(الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا يكون شرعيته  
لأجله كمالك الرقبة فان شرعيته ليست لأجل حصول ملك المتعة لكونه  
مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخذ من الرضاع والامة الغير  
التكاثية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء  
شرط الانعكاس ( فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس ) فان الاعتاق  
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب  
لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق (فان قيل المستبر في الميزان هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية ( قلنا قد يقام النرض من المعنى الحقيقي مقاما ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاحل هذا النرض في مسابه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لنرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي) يقع (العكس ايضا) اي كما يقيم الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاط بنى على السراية والزوج) اعلم ان التصرفات اما انسابات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاطا للحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في النكل بسبب ثبوته في البعض وبالزوج عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (قلنا) لوجه للاستعارة) اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه النسبة وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين (واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مثبتة عن التشابه كاستعارة الصبيغ لفرقة الفرس وبالعكس وتقتصل المباني بالطلاق اسم احد المتساويين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المنتاح في الاستعارة المصروفة بها الحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين مازومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد اتفاق الاضعف بالا قوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى مازوم الاضعف من جنس مازوم الاقوى بالطلاق اسمه عليه (واورد هذا المهرض على قول صاحب التلويح ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين اذا الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وحرر الماهية لا يختلف بالشدة والضعف) (ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه النسبة انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لافى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون مادية حقيقية  
وقد يكون امر كبا من امور بعضها قابل للسند والضعف فيصح كون  
الجامع داخلا في مفهومه مع كونه في احد المنهوين اشد واقوى ( نعم  
قد يكون التشبيه مبنيا على النسابة وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض  
اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة ) والمقرر في علم البيان كما تشهد به  
الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة ( و ) كذا ( تنقذ ) بناء على الاصل  
المذكور ( واجارة الحز بلفظ البيع ) حتى لو قال بعث نفسي منك شهرا  
بدرهم لعلم كذا ينقذ اجارة ولو ترك واحدا من التبريد ينقذ ولو قال  
بعث منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينقذ بيعا لاجارة وان ذكرت  
فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينقذ اجارة كذا في الاسرار  
( بلا عكس ) لان ملك الرقبة سبب ملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا  
من ذلك فصحيح المجاز من طرف السبب لا المسبب ( ولما ورد ان اطلاق البيع  
وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعث منافع  
هذه الدار في هذا الشهر بكذا الكثرة لا يصح اراد ان يدفعه فقال ( وعدم  
انقادهما ) اى الاجارة ( في ) صورة ( اضافته ) اى العقد ( الى المنفعة )  
ليس لفساد المجاز بل ( لانهما ) اى المنفعة ( لا تصليح محال لهما ) اى لاضافة  
العقد اليهما لكونهما معدومة ( وحكمه ) اى المجاز ( يثبت ما اراد به ) من المعنى  
( خاصا كان ) المجاز ( او عاما دخل فيه ) اى في ذلك العام المعنى ( الحقيقية )  
نحو لا يدخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة ( اولا )  
نحو تباع الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول  
المعيار المخصوص ( اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا اجازنى  
الاسود الرماة الا زيدا ولم يؤخذ القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية  
كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث ( و ) حكمه ايضا ( جواز نفيها )  
اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي ( عن السمي ) وهو المعنى المجازى حيث يقال  
للجمل ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسود ( اعلم انهم قالوا  
ان صحة نفي المعنى نفي المعنى الحقيقي لا نفي علة العقل وفي نفس الامر عن المعنى  
المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة  
وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا  
ليس زيد بانسان ( واعترض عليه بانه بسكل بالاجاز المستعمل في الجزء

او الالزام المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه  
 عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة (واجيب عنه  
 بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد  
 بصحة النفي) اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي  
 كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الا شكل  
 بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلنا ان اول  
 جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان  
 وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلنا ان عدم صحة  
 النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد الاشكال  
 قطعاً بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه  
 مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز  
 الحقيقة (اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها  
 ثم اختلفوا في أن الخلفية (في) حق (التكليم) اوفى حق الحكم فقال ابو حنيفة  
 رحمه الله في حق التكليم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف  
 اللفظ) ولا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضاً هذا الوصف (فكفى صحتها)  
 اى الحقيقة (لفظاً) اى من حيث العربية سواء صح معناها او لا ولا بد من  
 امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع  
 الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلاً كما في اليمين الغموس حيث  
 لم يجب الكفارة (وقال) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (في) حق (الحكم  
 لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المقصود دون  
 الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكماً) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى  
 قلنا في الجواب عن قولهم بالتجاوز الذي هو (التصرف اللفظي لا يتوقف على  
 صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفاً لفظياً لم يتوقف  
 على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفاتسعة مائة وتسعة  
 وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكمها  
 وان صح تكليماً والاستثناء تصرف في التكليم يمنع عن الدخول لافي الحكم  
 والالزام التناقض فصيح وكذا التجوز لما كان تصرفاً في التكليم صحيحاً لا ثبات  
 المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر) اى لعبده  
 الاكبر (سماحه هذا ابني) مراد به البنوة اصل وهذا ابني مراد به الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح يعارض الكبير فإدبته  
لازم النبوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك  
القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل  
ثبوت النبوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق)  
العبد (عنده) اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه  
متعينا وعندهما الاصل ثبوت النبوة في الخارج والخلف ثبوت الحرية  
بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد  
(عندهما) اعلم ان ثبوت العتق عند ابي حنيفة رحمة الله عليه طريقين  
(الاول الاستعارة كإذهب اليه بعض علماء النيبان بان يطلق الابن على  
من ليس بابن لا شترأ كهما في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو  
في الابن اقوى واشهر) (الثاني اطلاق السبب على المسبب فان النبوة  
من اسباب العتق فن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا  
للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك  
بالثاني (بخلاف) قول المولى لعبد (يا بني) حيث لا يقع به العتق (لانه)  
اى النداء (لاستحضار المنادي) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى  
مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال  
بالمعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقعه) اى وقوع العتق (بياحر  
ويامولاي) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من  
هذين اللفظين (صريحافيه) اى في الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة  
فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان  
مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلانية  
لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون  
المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة  
لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة  
بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه  
الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به  
حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز  
(عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى  
الى المجاز لعدم المزاوجة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل  
 من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متدرة فلا يصر  
 اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة  
 اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى  
 لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيان بل المراد المعنى المجازي  
 وهو الدخول حافيا او متعلا اورا كبا واما المهجورة شرعا فكانت وكيل  
 بالخصومة حيث لا تراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لاذن له في الشرع  
 بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق  
 او الكل في الجزء (فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب  
 المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالقرار (قلنا المدافعة هي  
 عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن  
 حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل  
 مجازا في الاقرار الذي هو ضد هابل له عمادلت عليه القرينة كما هو الواجب  
 (لا اذا تعارف المجاز) اى غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند  
 مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول  
 قولهما حيث قال اذا حلف لا يا كل لثما فاكل لثم آدمي او خنزير حنث عنده  
 لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لثما  
 لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت  
 مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة  
 اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل  
 لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في  
 مقابلة اراجع ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال  
 المجاز لا تجعل الحقيقة هي جوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون  
 الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع الزهاني واختاره صاحب  
 التقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متساويا  
 الحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح  
 عندهما اذا تساوى الحقيقة بعمومه كما في مسألة اكل الخبطة حيث قالوا  
 ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خليفة المجاز فعندهما  
 لما كانت الخليفة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى  
(وقد يتعذر ان معا) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذا كان الحكم  
ممتنا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل  
مجازا او كناية تصحیحاه فاذا تعذر اثباته ايضا يلغى ضرورة (كقوله لاهر آه  
هذه بنتى حتى لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنامنه او اصغر معروفة  
النسب او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب اما في الاول فظاهر  
واما في الثانى فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه ويتنى من  
اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا  
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان يتنى من اشتهر منه لان الشرع  
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب  
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان  
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع  
عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا  
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او اورد هذا هو  
المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع  
المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى  
المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التى هى من لوازم  
البنية او التى تقطع الحل الثابت بالثكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح  
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس  
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل  
ان التحريم الذى في وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس  
في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا  
ابنى للالكبر والمعروف النسب لان موجب البتة بعد الثبوت عتق قاطع  
للمالك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف  
للمالك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للمالك متصور  
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر  
المجاز عند من يكتفى في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا  
للمعنى المجازى بخنسه كما سبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اى المعنى الحقيقي  
والمجازى (مرادين بلفظ) واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراذه كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب  
 على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا امتناع فى استعماله فى المعنى الحقيقى  
 والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا  
 وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد  
 فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلقا بالحكم  
 مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والزلجل الشجاع احد هما من حيث انه  
 نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ  
 بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه  
 فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالتويع فاللفظ بالنظر الى الوضعين  
 بمنزلة المشترك فن جوز ذلك جواز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه  
 انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم  
 يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردها  
 ( فلا يراد المس باليد وغير الخمر ) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما  
 ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملاسة ( فى قوله تعالى  
 اولاستم النساء ) حيث اراد بها الوطئ مجازا حتى حلجنب التيم فلا يراد  
 المس باليد ( و ) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر فى قوله  
 عليه السلام ( من شرب الخمر فاجلدوه ) حيث اراد بها حقيقة فالا يراد  
 غيرها من السكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد  
 فى السكر منهما بدليل آخر من اجماع اوسنة ( فان قيل لم يجوز ان يراد  
 بالملاسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر  
 العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز ( قلنا لانه يتوقف على  
 القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم  
 فنخرج عن البحث ثم لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 اوردناها وحققها فقال ( واذا قال ) حالفا ( لاضع قدمى فى دار فلان  
 انما وقع ذلك ) اى لفظ لاضع قدمى ( على الدخول حافيا ) الذى هو  
 من معناه الحقيقى ( و ) الدخول ( متعلا ) وماشيا ( وراكبا ) الذى هو معناه  
 المجازى ( و ) انما وقع لفظ فى دار فلان ( على المالك ) الذى هو المعنى الحقيقى  
 ( و ) على ( الاجارة والعارية ) اللتين هما معناه المجازى ( بعموم المجاز ) اى  
 انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا بطريق

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازى في الارادة (وهو) المعنى المجازى العام  
 في الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا دخل  
 فيبحث كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى)  
 لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لاتعادي  
 ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو  
 ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها  
 فيبحث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى  
 التقديرى كذا في الحاشية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة انه لو كان  
 غيره ساكنا فيها لا يبحث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال  
 عبدي كذا يوم قدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم  
 في مثله) اى في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول  
 الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان  
 التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل  
 ممتد فلبياض النهار وغير ممتد فلطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل  
 عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد  
 لان الفعل المنسوب الى طرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى  
 كون الطرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه  
 بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الطرف ضرورة فيصح حمله على  
 حقيقته وهو النهار والافلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله  
 على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا باعتبار امتداده عرفا  
 سواء كان من الليل او النهار (و) كذا اذا (قال الله على كذا ونوى اليمين)  
 والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نوى  
 اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نوى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا  
 فالثلاثة الاولى نذر بالاتفاق والاربع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف  
 واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى معنية النذر او من غير تعرض له بالثقي  
 والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما  
 نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء  
 عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند  
 الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لم يظهر تجويز  
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله ( انما لم يذّر  
واليمين لانه ) اى هذا القول ( نذر بصيغته ) لكونها موضوعة لذلك ( يمين )  
لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل ( بموجبه ) وخفواه لان النذر ايجاب للمباح  
الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذى هو  
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم  
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم  
تحليلها بالكفارة سمى تحريم النجى عليه السلام مارية او العسل على نفسه  
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو كافي  
شراء القريب يعق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز  
والثانى ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على  
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم  
ليس الايمان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول  
بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين عن  
ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غيرنية  
والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد  
الا ان كونه يمينيا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينيا الا عند  
القصد بخلاف شراء القريب فان الشارع جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد  
واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى  
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر  
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له  
صلاحية ان يكون يمينيا عند النية فلا يكون الانذرا نظرا الى الصيغة  
ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار  
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام  
البيع وكالاته فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها  
احكامها فكذلك ههنا تراعى احكامها حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء  
باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انه ما مر ادان لكن لانسانه من  
قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافى ارادة الحقيقة  
ولا يفهم معناها الا بالا رادة والمنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى لا الحقيق والمكنى عنه (فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى) اجيب بالمتع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بنظر يى الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون النا ذرفى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فيكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيق وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند اثمة الاصول وان جعلت داخلية فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه الخلة (او عقلا) نحو واستفز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (او عادة) كما فى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا (او شرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجه عن المتكلم والكلام) اى لا تكون امر فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانهما ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر فى المتكلم كقوله تعالى واستفز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى السرف فان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او امر فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست فى البواقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على الغناب لزيادة خصوصية فيه (او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد تكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس فى الباقي كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه الصلوة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلانية والخطأ والنسيان يتفان عنا والنبي عليه الصلوة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتها جميعا اما عندنا فان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل مقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي رجة الله عليه على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لصلوة ولاصوم الابكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقريبا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة له ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احدا الامرين دون الآخرة فكان الحمل عليه اولى وحله ابو حنيفة رجة الله عليه على الاول لوجهين ( الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلواريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز (الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والتكاح ) فان قيل هذا مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخرى والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والارم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء والثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاهام ( قيل و ) من هذا القبيل ( مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ) اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات ( والصحيح ) الذي عليه المحققون ( انه حقيقة ) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فلا كل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد يخرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعين المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج أولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة و اضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعنه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها فاذا قلنا خبر الغير حرام فعنه ان اكله حرام باحدا الاعتبارين ( ثم ) الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الالداع اراد ان يبينه فقال ( الداعي اليه ) اى المجاز ( اما ) لفظي وهو ( اختصاص لفظه بالعدو ) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنثيق مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لا تنافر فيه (أو الوزن) عطف على العذب بـ"فان" لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (أو المحسنات البدعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منهما قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (أو التحقير) كاستعارة الههيج وهو الذباب الضعيف الجسدهل (أو الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (أو التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع (أو زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين في الدلالة على التجميع من قولك رأيت شجاعا لان ذكر المألوم بيئة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم المألوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيئة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلائنة (أو بلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب الفخم فيه جن موقد فيفيد الذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراكه معناه فيوجب سرعة الفهم (أو مطابقة تمام المراد) وهو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتتمام المراد كيفية افادته بترأكب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب الوضوح في الوضوح قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك (تذنيب) قد جرت العادة البحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدالاتهما على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تعليلها او تشبيهها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال (والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاقا للحروف على مطلق الكلمة) (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني والافهه من حروف المباني (فالواو لطلب الجمع) اى جمع الامر ين وتشريكهم في الشبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

اوفى حكم نحو قام زيد وعمر اوفى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على  
 (مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عاينه في الزمان كما نقل عن مالك  
 ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تأخر ما بعدها عن ما قبلها  
 في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمة الله تعالى عليه  
 واستدلوا على ذلك بوجوه اختيار ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله  
 (لنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه  
 سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء)  
 اى استقراء موارد الاستعمال فانما نجد ما مستعملة في مواضع لا يصح فيها  
 الترتيب او المقارنة والاصل في اطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب  
 او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه  
 للمقارنة عند هما استدلالا لا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة  
 ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع  
 الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق  
 وطالق) ليس لدلالتهم على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق  
 هو (زمان وجود الشرط) ولا تفرق في ذلك الزمان (و) انما التفریق  
 في ازمة التعليق لا في ازمة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتسرة  
 ازمة التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا  
 (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق  
 ثلث مرات فمقد الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الجزئة)  
 بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث  
 يقع الثالث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الجزئة المتوقفة  
 دفعة (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع  
 الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع  
 الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالتهم على الترتيب بل (لان  
 الوقوع) اى وقوع الجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع  
 (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت  
 طالق جملة كاهلة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله  
 وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد  
 تعليق الاولى والثالثة بعدهما فاذا كان تعليق الجزئة بالشرط على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط  
 كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة  
 المحل فكذا المعلق اذا وقع (بمخلاف) صورة (التكرار) التي اوردها مقبسا  
 عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر في هذه  
 الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة  
 الثاني كما عرفت فافترقا (و) بمخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق  
 بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوجه يتوقف الاول على  
 الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي)  
 اى الواو اذا دخلت بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ  
 مثل ان يقع خبر المبتدأ او جزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك  
 (تفيد) الواو حيثئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه  
 الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما خلعت بطلاقك فانت طالق  
 يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا تكرار الشرط ليكون حلفين  
 فيقع ثنتان بمضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت  
 هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد  
 الواو حيثئذ الجمع بين ذينك الشئين (في الحصول) اى حصول مضمونهما  
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما  
 افادت ذلك اذ لو لاها الاحتمال الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت  
 الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتهما  
 (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس  
 (فن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه  
 طالق اثمنا تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى  
 هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع  
 الذي بين الحال وذبيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج  
 (كأدلى الفا وانت حرف لا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه  
 للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية وانائية اسمية خبرية وبينهما  
 كمال الانتقال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلق الحرية  
 بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق  
 بالركوب تعليقه بالدخول فصار كأنه قال ان ادبت الى الفا فانت حر (فان)  
 قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت

حراقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال قلنا اولاً انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى القا وانما حل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التجيز وليس في وسع المتكلم تجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانياً ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فعنى الكلام أد الى القا تصرحرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اى لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا من العطف كما في جواب الشرط بالفاء (ففى) قوله (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بترك) دخول (احد منهما ولا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (ولا بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل الحكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتب عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر فى جواب) من قال (بعث منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا له لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثانية قبل الايجاب والقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء ابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففى قوله اد الى الفافانت حرا يعنى حرا) لان معناه اد الى القا لانك حرا وانما لم يحتمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان ادبت الى الفافانت حرا لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلا ضرورة ( فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل ( قلنا )  
 فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل  
 الترتيب فكان اولى من الاضمار ( وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف  
 الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى  
 فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد  
 مع الماضي نحو ائتني اكرمك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي البعد من  
 الماضي اولى ( وتستعار ) الفاء ( للواو في ) قوله لفلان ( على درهم قدرهم )  
 حتى يلزمه درهمان لان الفاء لا ترتب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العيين حقيقة  
 بل بين الفعلين والدرهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب  
 فيجعل الفاء مجازا عن الواو لشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف  
 الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها ( وشم التراخي ) وهو  
 ان تكمن بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابن حنيفة ( في التكلم )  
 ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بكمال التراخي  
 اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجوداً من وجد دون  
 وجه ولا نه ادخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا ( وعندهما  
 في الحكم ) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلاً  
 والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظاً امرأاة لحق  
 اللفظ ( قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي  
 اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى  
 ثم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جملة الاتصال الصوري المشروط  
 في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به  
 الاول ( فاذا قال ) الزوج ( لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ان دخلت  
 الدار نزل الاول ) لعدم تعليقه بالشرط الاتي لانه كالتفصيل عنه صورة  
 ( ولغا الباقي ) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ( ولو قدم الشرط تعليق  
 الاول ) وفأبدته انه ان ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق ( ونزل الثاني )  
 في الحال لعدم تعليقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت  
 ثم قال انت طالق ( ولغا الثالث ) لعدم المحل ( فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني  
 ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون  
 خيراً بلامبتدأ فيلغو ضرورة ) قلنا انما لم يبلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال بصورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به  
 الاول ( وفي ) حق ( الموطوءة ان اخر ) الشرط ( نزل الاول والثاني )  
 لعدم تعليقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت  
 الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان ( وتعليق الثالث )  
 لقر به بالشرط ( وان قدم ) الشرط ( تعليق الاول ) لاتصاله به ( ونزل  
 الباقي ) اي الثاني والثالث لوجود المحل ( وقال ) الجمل المذكورة ( تتعلق  
 جميعا ) بالشرط ( وتنزل بالترتيب ) عند وجود الشرط في الصور  
 كلها لان ثم للعطف بالزاحي في الحكم فلو وجود العطف يتعلق الكل بالشرط  
 ولوجود الزاحي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة  
 تقع الثالث والافتقار واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل ( ويستعار ) ثم ( للروا  
 بجماع كونهما ) للعطف ( كقوله عليه السلام ) من حلف على عين ورأى  
 غيرها خيرا منها ( فليكفر عن يمينه ثم ليأت ) بالذي هو خيرا وانما حملناه  
 عليه عملا بالرواية الاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في  
 هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الختاجا وهذه الرواية  
 هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار  
 ولو صحت لكان ثم ثم بمعنى الواو مجازا لانا لو علمنا بحقيقته لا يمكن العمل  
 بحقيقة الامر لان التكفير قبل الخت ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز  
 في ثم دون الامر بتحقيق الماهو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له  
 ( وبـل الاعراض عما قبله ) اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض  
 لثبته واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاء في زيد لا بل  
 عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله ( واثبات  
 ما بعده على ) سبيل ( التدارك ) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به  
 ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني  
 تدارك لما وقع اول من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكامية او بتأويل  
 ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار  
 دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب  
 التنقيح فانه تدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى  
 بل فقط يقارنه في الوجود فكما يتلفظ بوجود فلا يمكن اعدامه حين هو موجود  
 ( وفي ) قوله ( انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا ) لانه لا يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاختيار لبقاء المحل (بخلاف) قوله (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقرب به او لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني ولو صح التدارك بنفي اصله لاجتماع النفي والاثبات في شيء واحد فكأنه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اي التدارك وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا لمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا غطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيًا فحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظيا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه بان يصلح ما بعده لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقتين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما (كلك) اي كقوله لك (على الف قرص فقال) المقرله (لا لكن غضب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل ولكن وجب على الخطأ في السبب لا الواجب فتفي القرض واثبت الغضب (فلوله) اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبلها (يكون ما بعده) كلاما (مستأنفا) لاتعلق له بما قبله (كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمأثني) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مأثني وانما يكون متسقوا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمأثني ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجواب مع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمأثني كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والاي لزم العبث في ذكر القيد

اجاب عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم  
الثبت لو لم يقيد الاحتراز عن مقيد آخر ( اقول فيه بحث اما اولا فلان  
كرن النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل أئمة العربية  
حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع  
النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه ( واما ثانيا فلان رجوع النفي الى القيد  
رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق  
ولا يدعى احد رجوعه اى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالة على ثبوت  
الاصل مقيدا بقيد آخر ( واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر  
لم يكن الفعل المنفي عن المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل  
واثباته بعينه فالاول في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا خير  
بمائة لكن اجيزه بمائتين فيند نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق  
بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر ( واولا حد ما فوقه ) اى ما فوق الاحد  
بمعنى الواحد وهو شئان فصاعد اخيرت هذه العبارة للاختصار ( فيوجب  
الشك في الاخبار ) بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه  
الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار  
فان الاخبار بمعنى احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم  
ان الجأى احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتسليك السامع لعرض له  
في ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واظهار نصفه مثل \* وانا ويا لم على هدى  
او في ضلال مبين \* وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو من عرض الا ان المتبادر  
منه الى الفهم هو الشك فن ههنا ذهب بعضهم الى انه لشك والظاهر  
انه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر الى ذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره  
من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع  
للتسليك والافالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يضر المتكلم المخاطب  
بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك  
او التسليك لانه لا ثبت الحكم ابتداء ( و ) لهذا توجب او ( التحير في الانشاء )  
وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتحير كما في قوله  
تمالى فكفارته اطعام عشرة مساكين ) الآية فانه بمعنى الامر اى ليكفر  
باحد هذه الامور وسيجي الفرق بينه وبين الاباحة ( في ) قوله ( بهذا  
حر او هذا بالجمع ) اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعق ويوجب

قدمت عليهما (جهتیهما) ای جهتی الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة  
 وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ  
 فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا  
 الكلام بطريق الاقتضاء لتحقيقها لدلوله المغوى وهذا معنى كونه انشاء  
 شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لا يعتق العبد  
 في الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية  
(يوجب ولاية تعين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق  
 (يجمع) ذلك التعين ايضا وهو ان يقول اردت هاتين (الجهتين)  
 المذكورتين (فشرط) لجهة انشائية (صلاحية المحل عند البيان) حتى  
 اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق (و) لجهة اخبارية (صح الخبر  
 عليه) اي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات  
 كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من  
 وجه اخبار من وجه (ولذا) اي ولكون اولا احدا الامرين فصاعد الصالح  
 كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نسا انك في الخبر  
 والتخيير في الانشاء (ابطالا) اي ابو يوسف وشيخنا رحمه الله تعالى  
 قول المولى (هذا حر او هذا لعبد ودابته) وجعله لغوا لا يثبت به العتق  
 لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لما قال  
 صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحد هما الذي هو اعم من كل منهما  
 وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان يجب العتق انما هو على ما  
 يصدق عليه انه احد الشئتين لاعلى المفهوم العام اذا احكام تتعلق  
 بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة رحمه الله هذا القول  
 بان (جعله مجازا عن المعين) لان خليفة المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي  
 تتمثل التعيين حتى يازمه في العبدين ويتعين بموت احدهما او ببعده والعمل  
 بالمحتمل اولى من الاهداف فيلغو ذكر ضميمة كالوصفية لحي وميت (وفي)  
 قوله لعبد الثلاثة (هذا حر او هذا وهذا) عطوف للثاني باو والثالث  
 بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويتخير في الاولين) لان سوق الكلام  
 لا يجب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سبق له الكلام  
 (كاحدهما حر هذا) فالعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام  
 لاحد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة  
 الجمع بالفاء الثانية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا تأثم  
 هذا او هذا وهذا فانه يثبت بالاول او بالاخيرين جمعا الا بالثاني وحده  
 او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول  
 احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور  
 في المعطوف عليه لفظ حر لحران فتقديره في المعطوف اولى والثاني  
 ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان  
 الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فثبت التحخير بين الاول والثاني  
 بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول  
 بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا  
 وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التغيير كافي لا تأثم هذا او هذا وهذا بل  
 يوجب ههنا ان يجب جمع الاخيرين في الاختيار حيث لا يكون احدهما  
 واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يثبت في احد  
 شق التحخير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد  
 الاتباع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا اشارة افراده  
 بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه  
 على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف  
 على الاول ومغيرة قطعا (وتفيد) او (الهموم) اذا استعملت (في) سياق  
 (الثنى) وما بمعناه كاللهي (لفظا) نحو ما جاءني زيد او عمر واي لا هذا  
 ولا ذاك ونحو لا تطعم منهم آثما او كما فورا اي لا هذا ولا ذاك فيمثل بان  
 لا يطعمهما اصلا لا بان يطعم واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع  
 في اليقين مثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في  
 الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر  
 في افادتها الهموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد  
 المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى \* لا تطعم منهم آثما او كفورا \*  
 معناه لا تطعم احدا منهما وهو تنكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد  
 او عمر وفان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها لني الهموم حتى  
 اذا قال لا افعل هذا او هذا يثبت بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا  
 يثبت بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد بمجموع الفعلين فلا يثبت بالبعض

(القرينة) حالة او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لا يقع احدهما فينبذ تفصيله عدم الشمول (قال صاحب التلويح في تميله كما ذهب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى \* يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل بالايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان اوفي الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يشتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احدهما في نفسه لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعاً وليس كذلك بل يشتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلطه عليه النفي مثل لم تكن آمنت او علمت الا اذا عطف باونفي امر على نفي امر كما نقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لاني عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تما في غاية الظهور ولكن \* من لم يجعل الله له نورا فانه من نور \* وقد بقي لي في كلام الفاضل بختان الاول ان صاحب الكشف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلام لا توجيه لمراده (واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينبغي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت انكسبت مع كونه خبر لم تكن المتذوف معطوف على آمنت  
فليتأمل وحكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي الشمول لانها للجمع  
ونفي المجموع بجواز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حاوية او مقالية  
على انها الشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكذا اذا اتى بلا الزائدة  
المؤكددة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالتاصل ان ارادنا وقعت في سياق  
النفي وخلت عن القرينة "تحمّل على شمول النفي والافعل نفي الشمول والواو  
بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل  
قولنا افعل هذا او ذلك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع  
بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه  
مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله يع عبيدي هذا او ذاك والاباحة  
والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلة او قد عرفت  
انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرآن (فان قيل  
قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة) قلنا المراد امتناع الجمع  
من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الو جوب لا يكون الامتثال الاباحه هما  
وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم يكن  
ام يجوز كما اذا قال يع هذا العبد وذاك وطاقت هذه الزوجة او تلك وقد يفرق  
بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير ان كان الاصل  
فيه الخطر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال يع من عبيدي هذا  
او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان  
الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع  
بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون اولا  
للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدهما مضارع  
منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل  
زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمأنح من العطف اما لفظي  
او معنوي الاول (كقوله تعالى لبس لك من الامر شيء او يتوب عليهم)  
على احد الاقوال بل اي لبس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم  
شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز  
وتحريم ان يدعوا عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني  
(نحو لا زمنك او تعطيني حق) فان المقصود وهو كون الزموم لاجل

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقة واستعير لما يستعمله وهو  
الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضى تنهاى احتمال كل منهما  
وارتفاعه بوجود صاحبه ويستعمل الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول  
الافاق فوجب احتمار ان اما يحرف الجر او يكون المستثنى مصدرا منزلا  
منزلة الوقت المنخرج عن الافاق المشمولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس  
\* بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه \* وايقن انا لاحتمان بقيصرا \* فقلت له  
لا تبك عينيك انما \* تناول ملكا ونموت فعذرا (و) قد يكون او (بمعنى بل)  
كقوله تعالى (فهى كالبحارة او اشد قسوة) اى بل اشد قسوة قيل (وعليه  
(قوله تعالى ان يقتلوا ويصلبوا) الآية قال مالك لما كان اوفى الانسا  
للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى \* ان يقتلوا  
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض \*  
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة للانواع الجنائية والجزاء  
بما يزداد بازدياد الجنائية وينقص بانقضاء ههنا \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \*  
فلا يليق مقابلة اغلاظ الجنائية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل  
بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء  
على انواع الجنائية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة  
فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع  
اليدين والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث  
بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال سبب الائمة بعد ما  
ذكر الجواب الاول (وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا  
اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال  
فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلاط  
الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض لبس كما ينبغي (اعلم ان كلمة  
حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة  
لا العاطفة كما سيبي فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اى  
من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء لا لصاق)  
وهو تعليق الشيء واصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت ضروري  
بمكان بلا بسه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء لا لصاق فقول المولى  
لعبد لا تخرج (الاباذي يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ وههنا

وتحقيقه ان حروف  
استثناء تقتضى  
ان يكون ههنا مستثنى منه  
حروف الجر تقتضى  
ان يكون ذلك غير  
اذن لان الاصل  
ما يكون بين شئين  
تصقين فلا بد  
ان يكون المستثنى غير  
اذن فيكون مستثنى  
سه كذلك فاضمر  
صدر الفعل المذكور  
لادليل على غيره  
غير المفوض اذا قدر  
لفظا ان كان ذلك  
سرعا يسمى مقتضى  
ان كان لغة يسمى  
سذوفا والفرق  
ههما ان المحذوف  
قبل العموم دون  
قتضى كما سياتى في  
رضعه ان شاء الله  
الى وههنا المصدر  
تقديره لغة لا شرعا  
م لوقوعه في سياق  
شرط فانه في حكم  
نفي فصيح الاستثناء

لا يخرج خروجاً باذني والنية في سياق النفي نعم فاذا اخرج  
منها بعض بقى ماعداه على الدم (لا) قوله لا يخرج (الا ان اذن لك) فانه  
لا يوجب لكل خروج اذنا ان لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن  
ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية المناسبة بينهما فان الغاية قصور  
لاعداد المغيا وبيان لانتهاؤه كما ان الاستثناء قصور للمستثنى منه وبيان  
لانتهاؤه حكمه وايضا كل منهما اخراج ما يتناوله الصدر فيكون معناه  
لا يخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا  
وجد مرة ارتفع المنع (فان قيل المصدر قديم حين السعة الكلام تقول  
آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لا يخرج وقتا الا وقت  
اذني فيجب لكل خروج اذن) اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحث  
ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحث فلا يحث  
بالشك واعرض عليه بان هناك وجهان ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل  
خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الابان اذن فيصير بمنزلة الا  
باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين  
يبقى هذا الالف سائما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الا خروجاً باذني  
كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له  
استعماله (والجواب ان اختلا له على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض  
المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجاً حتى) اذا قدر هكذا فخرج  
الا خروجاً ملصقا بان اذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في الرد  
ان يقال انهم صرحوا بانه لاعبة بكثرة الادلة بقوتها حتى لو كان في جانب  
آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا تترك الآية  
الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فيبقيت الآية  
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اى  
طلب المعونة بشيء على شيء مثل كذا بالقلم (وقيل انها راجعة الى الاصطاق  
بمعنى انك الصمت الكتابة بالقلم) فتدخل اى اذا كانت البلاء للاستعانة  
تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالثمان) في البيوع  
فان المقصود الاصل من المبيعة هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والتمن  
وسايله لانه في الغالب من النقود التي لا تنفع بها بالذات بل بواسطة التوصل  
بها الى المقاصد بمنزلة الالات ولذا اشترط وجود المبيع لمحبة البيع لا وجود

٢ لان الشرط عموم  
الصدر وقد وجد  
فالصدر اوجب الخطر  
في جميع الخروجات  
باذن او يثبته لواقصر  
فاذا استثنى خروجاً  
موصوفاً بالاذن بقى  
الباقى تحت الخطر  
على عمومه

اثمن فإذا كان الأصل أن يدخل الباء في الاثمان (فبعت) أي قول السابغ  
 بعت (هذا العبد بكر) من الخنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكركم ثمن يثبت  
 في الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الخنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد  
 رأس المال والكركم مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر  
 والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه  
 السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لأوامره) المتأخرة عنه كعدم جواز  
 الاستبدال في الكركم قبل القبض (وإذا دخلت) الباء (المحل) هذا فريغ ثان على  
 دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) أي استيعاب المحل بالفعل (كألا) أي  
 كما يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني لما كان الأصل في الباء أن تدخل الوسائل  
 والآلات نحو مسحات الحائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير  
 متصودة بالفعل وانما قصد بها التوصل إلى المقصود بل اشترط استيعاب المحل  
 لكونه المقصود وشبه المحل الذي من شأنه الاستيعاب إذا دخله الباء بالآلة التي  
 من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (في مسح الراس) كاذهيب  
 إليه مالك لأن الباء دخلت اسميل في قوله تعالى \* واسمى وارثكم \* ولما ورد على  
 قوله وإذا دخلت المحل لم يجب استيعابه أن الباء في التيم قد دخلت المحل وقد  
 وجب استيعابه إيجاب بقوله (وأما وجوبه) أي وجوب الاستيعاب (في التيميم  
 أن مسح) انما قال ذلك لما قيل أنه لا يجب مسح منابت النعور الخفيفة بالتراب  
 في الوجه كاللحية الخفيفة ولأن مسح الأكر يكفي في رواية الحسن قياسا على  
 مسح الخف والراس (فبالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لهمارضى الله  
 عند يكفيك ضربتان ضربته في الوجه وضربه في الأذنين فان الواحد اسم لكل  
 فلو لا الاستيعاب لزم أن يراد به البعض (ولأنه) أي التيميم (خلف عن المستوعب)  
 وهو الموضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الأصل وجب استيعابه في الخفاف  
 لأن الخلف لا يخالف الأصل أصلا (و) لأن المسح بالصعيد في العضوين  
 قائم مقام الوطأ في الأربعة وانما نصفت للتخفيف ولا شك (أنه) نزل تصنيف  
 يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه من الوصف كصاورة المسافر وعدة الأما  
 وحدود العبد ونحو ذلك (وعلى الاستعلاء) صورة لشعور كعب على الفرس  
 أو معنى ٩ بنحو تأمر علينا ولأن الواجب مستعمل على من فعله كما يقال ركب  
 دين (تستعمل) على (الوجوب) بالوضع الشرعي (فعلى) أي إذا كان  
 على للوجوب شرعا فقول المقر فلان على الف (دين) لاو دبعة (الأذا)

٣ بخلاف انصو رة  
 الأولى فإنه يجوز  
 التصرف في الكركم فيها  
 قبل القبض بالاستبدال  
 كافي سائر الأيمان

٨ مثلا إذا قيل مسحت  
 الحائط بيدي يجب أن  
 يكون الحائط مستوعبا  
 بالمسح لا اليد وإذا قيل  
 مسحت يدي بالحائط  
 لا يجب استيعاب  
 الحائط بالمسح

٩ صار أمرا علينا فان  
 للأمير علوا وارتقا  
 على غيره

اوصل به) اى بقوله على الف قوله (ودبعة) فتحمل على وجوب الحفظ  
 ترجيحاً للمحمّل على الموجب يكون اللفظ محكما وهو قوله ودبعة (ثم) لان  
 الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (في الشرط) اى  
 فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى (يا ايها  
 على ان لا يشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك (فان قيل لا خفاء  
 فى انها صالحة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط (قلنا  
 كونها صالحة للمبايعة لا ينافى بشرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه  
 (ثم) لما بين العوض والمعوّض من الزوم والوجوب تستعمل (فى العوض)  
 ايضا كالباء الان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم  
 للزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوّض ومقابل به لا يعتبر بينهما  
 تقدم وتأخر فلا يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة  
 الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على معنى البناء الا اذا تعذر معنى الشرط  
 (كما فى المعامضات المحضة) الى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة  
 والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمّل على  
 العوض بالاتفاق تصحيحاً للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر  
 معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما)  
 اى تحمّل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب  
 المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى البناء  
 فتحمّل عليها بدلالة الحال (والشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففى) قول المرأة  
 لزوجها (طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة) يجب ثلث الالف عندهما لان  
 اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولاشئ عنده) لان اجزاء الشرط  
 لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض  
 من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض  
 ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمضامين وثبوت المشروط مع الشرط  
 بطريق المعاينة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم  
 اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على  
 الشرط فلا تتحقق المعاينة (ومن لا ابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا  
 وفى قولهم الى الانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل  
 اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبيين  
 دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية  
 (ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبيين مع رعاية معنى الابتداء  
 لم يبعد) (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (و بمعنى الباء) كما في قوله  
 تعالى \* يحفظونه من امر الله \* اي بامر الله (و) تستعمل (صالة) اي  
 زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون  
 نصا في الاستغراق (وحتى لغاية) اي للذلة على ان ما بعده ما غاية  
 لما قبلها سواء كان جزءا من الاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها) او  
 الثاني (نحو) (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فلاكثر على ان ما بعدها  
 داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يابغ ما بعدها لما قبلها في الاعراب  
 (بلا سقوط) معنى (انغاية) لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها  
 (فيجب) اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزءا من  
 المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاءني  
 الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اي انقضاء  
 متدرجا بان يقضى من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم حتى ينتهي  
 (الى المعطوف) الذي هو الافضل او الاخس (لكن) لا بحسب الواقع بل  
 (بالاعتبار) اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع  
 بالمعطوف او لا كما في قولك مات كل ابل حتى آدم عليه السلام او في الوسط  
 كما في قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلوة والسلام (و) قد تكون  
 (ابتدائية معها) اي مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر)  
 نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف  
 عليها كما في قول امرئ القيس \* مطوب بهم حتى تكمل غزاتهم \* وحتى الجياد  
 ما يقدر بارسان (او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم  
 اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كوله هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما  
 (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت في الحقيقة داخلية على الاسم  
 لان هذه الافعال منصوبة باعتمار ان (فلا غاية) فانها الاصل والجل عليه  
 اولي لكن (ان احتملا الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اي كونه منتهى  
 للصدر نحو \* حتى يعطوا الجزية \* فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية  
 يضلح منتهى له (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

٢ فان هذا الحكم  
 يقتضيه حتى من حيث  
 كونها لغاية لا من  
 حيث كونها عاطفة  
 بل الاصل في العطف  
 المغايرة كما في ما جاءني  
 زيد وعمرو ويمتنع حتى  
 عمرو بالعطف كما يمتنع  
 بالجر

٧ فالجاء مبتدأ  
 وما بعده خبره والواو  
 داخلية عليه لان حتى  
 هذه ليست بعاطفة  
 ولو كانت حرف  
 عطف لم يجوز دخول  
 حرف عطف عليها

(فمعنى كى ان يصلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ  
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المفعول فيصح استعارة رتبتها لها  
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا لغاية لانه ان اريد بالاسلام  
احد انه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الشئ عليه قد خول الجنة لا يصلح  
منتهى له اذا لا سلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع  
والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع  
بعد حتى (فالمعطف المحض) من غير دلالة على غلبة او مجازاة (ذهب فخر  
الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة  
لمعنى الفاء المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد  
المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكيف يقول سماعا  
واوله صاحب الكشف بان المراد اذها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء  
وتم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتاك حتى اتعدى عندك  
فلو اتى وتعدى عقب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا ان نوى  
الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى  
لو اتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يمتنع لو لم يحصل منه التعدى  
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطاق الكلام وفي الوقت  
الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتاك اليوم حتى اتعدى وانما يجعل مستعارة  
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب  
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا  
وقعت) حتى (في اليمين فشرط البر في) صورة كونها الافادة (الغاية وجودها)  
اى الغاية اذ لا انتهاء بدو فيها (و) شرط (البر) في صورة كونها الافادة  
(السببية وجودها يصلح سببا) سواء ترتب عليه السبب اولا (و) شرط  
البر (في) صورة (المعطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه  
ليتحقق التشريك ولترتبهما بفروع فلو قال عبدى حران لم اضربك  
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح  
المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده  
لانتهاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتاك حتى  
تعدى حتى للسببية لا لغاية لان آخر الكلام وهو التعدية لا يصلح لانتهاء  
الاتيان اليه بل هو دواع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاه الصدر اليه  
 وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغذية مع الاثيان ليس كذلك  
 فاذا اتى بر والا حث لان الاثيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا  
 ان لم آتكم حتى اتغدى عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان  
 فلا يصلح غاية للاثيان ولا يصلح اثباته سببا لفعله ولا فعله جزء لاثيان نفسه  
 واذا كان كذلك حل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتكم فأتغدى  
 عندك حتى اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من بعد غير مترسخ فقد برون لم يتغدى  
 اصلا خب كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب  
 الاثيان ثم تغدى بعد ذلك كان مترسخا بالضرورة فلامعنى لقوله غير مترسخ  
 (اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير مترسخ من الاثيان بان ياتيه  
 وقتا آخر فتغدى عقيب الاثيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حل  
 كلام التراخي على التراخي عن الاثيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه  
 (ورد بانه كلام لا ثبت له ف قيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى  
 وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كافي الفاء فانه لما كان بمعناه كان  
 حكمه حكمه (والى لانتهاه الغاية) وقدمى معناه (فمحتمل) الى (عليه)  
 اى على انتهاه الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاه  
 الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاه الى  
 شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاه اليها (تعلق) الى (محذوف)  
 دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعث الى شهر)  
 فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاه الى الغاية وقدامكن  
 تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعث مؤجلا  
 اثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى على  
 (تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت  
 طالق الى شهر) ولا ينوى التجهيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا  
 يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء  
 وقال زفر يقع في الحسب لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من  
 الوجود في الحال ثم يلغوا الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)  
 اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (في المغيا) سواء (قامت)  
 الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمكة) فانه غاية وطرف لهما في نفس الامر (اولا) اى ان لم تقم  
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) في قوله  
تعالى (وايد يكم الى المرافق) فان اليد تنبأ ول الابط كما فهم الصحابة  
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيميم وقد جعلت المرافق غاية لهما  
في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية (اسقاط ماورا ثهما)  
اى وراء الغاية (ان كان) وراءه شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس  
وراءه شئ (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حيث نذ قطعها فاذا دخلها  
الى جاء الشك في خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول  
القطعي (لا يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية  
تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها) كخاطئ البستان (فان البستان  
لا يتناول الخاطئ وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم) (اولا  
كالليل) في قوله تعالى (ثم اعموا الصيام الى الليل) فان الصيام لا يتناول الليل  
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة الخلف وقد جعل  
الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد  
الحكم) الى الغاية لا دخولها في المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا  
ح قطعها فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك ان (الدخول)  
الذى هو ضد الخروج القطعي (لا يثبت بالشك) وان قيل القاعدة الاولى  
تنتقص بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل  
في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقص بقوله تعالى (الى المسجد الاقصى)  
فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في المغيا (قلنا عن الاول  
ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التمسك في ذكر الغاية  
او الاختصار بذكر المغيا لان مقام الاختصار يقتضى عده من المغيا لوقرى  
وعن الثانى ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض  
وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء  
او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقييد مع القيد جملة واحدة  
لايجاب لا الايجاب والاستسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين  
والنص مع الغاية نص واحد واجب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له  
بمجموع القيد والمقييد وضعا نوعيا باعتبار معاني مفرديه لانه اعتبار  
كل منهما منفردا (وفي للظرفية) بان يشتمل المجرور على ما قبلها استمالاتا

٣ وهى ان الغاية  
تدخل في المغيا ان  
تناولها الصدر

٨ وهى ان الغاية  
لم تدخل في المغيا  
ان لم يتناولها الصدر

او مكانيا فالزمانى للمعاني والمكانى لهما والذوات حقيقيين نحو صمت في يوم  
الاثين وزيد او جلوسه في الدار ايجاز بين نحو طالب الحال في دولة فلان  
اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقة كانت  
الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر  
الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر  
(وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى في عدم اقتضاء الاستيعاب  
لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع  
وجوده فلم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف  
انما هو فيها (وفرقت) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بجهمية  
الآخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات) اى اثبات في خصوص صمت هذه  
السنة تقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به  
لا تنصا به بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل  
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل  
ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار  
يصدق دينانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن  
اذ لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم (فان قيل  
مانقل عنهما مخالف لما روي ابراهيم عن شمس رجب الله تعالى انه اذا قال  
امرئ بك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا  
او في غدا قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي بعارض  
فان التفويض لما كان مما يعتمد في نفسه ويستوجب التروى والفكر من  
المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض  
اجزاها على بعض بالنظر الى التوفيق اقتضى استيما بهما بالضرورة  
سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى  
(وتفيد) في اذا دخلت (في المكان التجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا  
الى المكان لا تفيد بل يقع في الحال لان نسبتته الى الامكنة سواء ولانه موجود  
فالتعلق به تجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق  
حالا (الابتد ير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق في دخولك  
الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع (فيصير)  
الفعل الذى هو معنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلاً به (وقيل) لا يصير شرطاً حقيقة بل يصير  
 (كالشرط وهو) أي كونه كالشرط وهو (الأصح) إذا لم يشترط يجب  
 أن يكون معاً قبل الشرط لا مقارناً له كما سبق (إذا لمعاقبة) بين الطرفين  
 والمظروف لأن من قضية الطرفين الاحتواء على المظروف بجوابه وإذا  
 يتقيد به فلا يكون بينهما المقارنة وهو يتأني الشرطية (و) إذا لا تطلق  
 اجنبية قيل لها أنت طالق في نكاحك فترجعت (كما لو قال مع نكاحك ولو كان  
 مستعراً للشرط طلقت كما تطلق في أن تزوجتك (ولذا) أي ولكون الفعل  
 الذي هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله (لا تطلق  
 بآنت طالق في مشيئة الله تعالى) لأن التعليق بها متعارف وهني مما يصح  
 وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعاً كما في العباد (وأتطلق  
 بنى) أي بقوله أنت طالق (في علم الله تعالى) أما لأن المشهور استعماله  
 في المعلوم فآنت طالق في معلوم الله تعالى تميز لأن معلومه واقع أو لأن  
 اتصافه تعالى بضده محال فيكون تمييزاً كما سيأتي (وفي القدرة روايتان)  
 يعني إذا قال أنت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الأولى أنه يقع  
 كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية أنه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب  
 الهداية في شرح الزيادات إذا قال أنت طالق في مشيئة الله وفي إرادته أو في  
 رضاه أو في محبته أو في أمره أو في إذنه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق  
 أصلاً إلا في علم الله تعالى فإنه يقع الطلاق فيه في الحال فإن كلمة في الظرفية  
 حقيقة إلا إذا تعذر حملها على الظرفية بأن صحبت الأفعال فيحمل على  
 التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير أنه إنما يصح  
 حملها على التعليق إذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده  
 ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً ومشية والإرادة والرضاء والمحبّة  
 مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فإنه يصح أن يقال شاء الله ولم يشأ  
 كذا فكان إضافة الطلاق إليها تعليقاً بها والتعليق بها بحقيقة الشرط  
 إبطال لا يحتاج فكذا هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده  
 لأن علمه محيط بجميع الأشياء فكان التعليق به تحقيقاً وتيجيراً فيقع  
 الطلاق في الحال إذا عرفت هذا فاعلم أن القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة  
 القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى (فقد رنا نفع القادرين)  
 بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى (قدرناهم من الغابرين) والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف البارى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف به  
 وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تيجير الكالعلم فيقع  
 الاطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها  
 تغيرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع المقارنة)  
 سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقنا (ثنتان في) انت  
 طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها  
 اولا وقبل (للتقدم فيقع) طلقة (واحدة في) قوله انت طالق (واحدة  
 قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان  
 القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عايد اليها فلم يبق محل  
 للآخر (و) يقع (ثنتان قبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان  
 القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة  
 بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعة تقديم الثانية جعل  
 انقضاء في الخال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت  
 تحجيم الكلامه اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعسان معها  
 بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد  
 واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة  
 بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة (ومحمد المحضرة) الحقيقية  
 قيدل على الحفظ لان لزوم في الذمة (فعندى الف وديعة) لادين (الا اذا  
 وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمة نحو  
 \*ان الدين عند الله الاسلام\* اى في حكمه (ومن كلمات الشرط) عموما  
 لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى في الشرط لانه لمحض  
 الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة  
 بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على  
 خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو  
 قطعي الوجود او قطعي الانشاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لئلا تكتف  
 اذا المنع او الحمل المقصود ان من ايمين لا يتحقق في شئ منهما (فالشرط في)  
 قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت)  
 اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده  
 لانه حال المجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج الموطوءة الميراث للفرار

واغبرها لا وفي موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق  
 كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة  
 التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعدما علق عاقلا (فان قيل  
 سلنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطبيق يمكن ما لم تمت  
 والعجز انما يتحقق بالموت وحيث لا يتصور الوقوع (قلنا بل يتحقق العجز  
 عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور  
 ذلك (ولو لمضى) لغة لانه لا تنفعا لثاني لانفاء الاول في لودخلت الدار  
 لعنت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه  
 لان) كما في قوله تعالى \* ولو اعجبك \* ولو كره الكافرون \* كعكسه في قوله  
 تعالى \* ان كنت قلته فقد علمته \* فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع  
 حتى تدخل (هو المروي) في نوادر ابن سماعة (عن ابي يوسف) ولا نص  
 عنهما رجهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام في جوابه) نحو لفسدتا \*  
 وقد لا تدخل نحو \* جعلناه اجا جا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال  
 لودخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت  
 طالق بالواو (ولو لا في المنع كالاستثناء) يعني ان لولا لبادل على امتناع الشيء  
 لو جود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يرتب عليه فصار كالاستثناء (حتى)  
 قال محمد رحمه الله (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لهما (انت طالق  
 لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار  
 ذكره الكرخي في مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه  
 موضوع (للظرف) فقط بحيث لا يجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل  
 في القطعي كقوله \* واذا تكون كريمة ادعى لهما \* واذا احساس الحبس يدعى  
 جنس (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملا حظة ظرفية  
 اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله  
 واستغن ما اغناك ربك بالغني \* واذا تصبك خصاصة قبيح (وهو مختاره)  
 اي ابي حنيفة رحمه الله قال فخير الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله  
 الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك  
 اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغني  
 البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزم مت المضارع ودخل الفاء  
 في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان وائيه ذهب شمس الأئمة السرخسي وسائر علماء  
الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتاج بمجرد دخولها على امر  
متروك حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيعة  
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك في اصابة المكاره  
لتوطن النفوس عليها (ويجيب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم  
الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون  
اضلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالإشراك كما ثبت في موضعه وههنا  
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الطرفين والشرط الذي هو معنى ان (و)  
اذا (عند البصريين) موضوع (للطرف) تضاف الى جملة فعلية في معنى  
الاستقبال (و) لكنهما (قد تستعمل لمجرده) اي مجرد الظرفية من غير اعتبار  
شرط وتعليق كقوله تعالى \* والليل اذا يغشى \* اي وقت غشيانها على  
انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اي سقوط معنى  
الطرف مثل اذا خرجت ٢ اي اخرج وقت خروجك تعلقا بخروجك  
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه ككمال الشرط  
ولم يميز مواهب المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيت  
اذا اجر البسر بمنزلة آتيت الوقت الذي يحجر البسر فيه ففيه تعيين  
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم  
وان تخرج غدا اخرج الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز  
لانه لم يستعمل الا في معنى الطرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة  
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ  
المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال  
اللفظ في غير ما وضع له اصلا (وهو) اي كونه للطرف فقط (قولهما)  
اي الامامين (في اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)  
اي عند ابي حنيفة رحمه الله (ما لم يمت احدهما) اي احد الزوجين  
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الطرفين والشرط فان حل على الشرط  
لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حل على الوقت يقع  
في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك  
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك  
الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذا ليس المراد تعلق  
القسم بالليل وتقييده  
بذلك الوقت

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسيطرة لجعلها الكلمة التي لا تعمل  
 فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ماتت اكرمك فاهي التي سلطت اذا على  
 الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل لجعلته ماحرفا من حروف  
 المجازاة عاملة كتي وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه  
 للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (في) قوله  
 (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع  
 عقيب وقت خال عن الإيقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله  
 (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لم معنى الوقت متى لا يسقط معنى  
 الوقت عنه حين قصدت الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل  
 الاعلى خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما  
 اثر الابهام نحو قوله متى تأتت تعشوا الى ضوء ناره \* تجدد خيرنا عنده ما خير موقد  
 (و) انت طالق (متى شئت لم تقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله  
 متى ما فهم اذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام فلم يصلح للاستفهام  
 (خاتمة) سمي المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل  
 في نوع ماسبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل العقلية  
 كسائر الكلمات فحتمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل  
 الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو صحيح ام سقيم الى غير ذلك  
 ويستعمل لتقوى بعض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال  
 عن الحال بان يصح تعلقي الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف جواب  
 ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف  
 (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت)  
 بلا تقوى الى المشيئة اما لانه تقوى لخال العتق بعد وقوع اصله  
 ولا مساع لذلك فيلغوا واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية  
 كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان  
 كونه معلقا ويجزأ على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا  
 بما أتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه  
 بخلاف الرجعية والبنونة وكونه واحد او اثنين وثلاثا فانها امور لا مجال  
 للعقل ان يدركه كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة)  
 في قول الزوج لهما (انت طالق كيف شئت) بلا تقوى بعض الكيفية كالبنونة

والغاطلة والتعدد الى مشيئتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفويض الكيفية الى مشيئتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اي نيتاهما فذلك (والا) اي وان لم يتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويان واختلغا فلا بد من اعتبار التيتين امانيتها فلتفويض اليها واما نيتها فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعي (وقال فيمالي لا يتأتى الاشارة اليه بان لم يكن عينا) (يرجم) كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولولم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجهه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شيء) في مسئلتى الطلاق والعناق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كاسبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته في كتاب كذا في الكشف (وله) اي لابي حنيفة رحمه الله (ان الاستيصال) الذي معناه الوصف لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا \* فقلت فهل صبر قسأل عن كيف \* واذا كان الاستيصال يستدعي وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيصال لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا يتفق عنه (فان قيل كيف قديدخل على موجود فيصير استيصالا وقديدخل على معدوم فيصير تفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قنيل الثاني) قلنا الفرق باطل بل هو مطلعا للاستيصال وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق اطالب التفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط (اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله . ومغيره بلا مربية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا  
 هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله  
 ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعديد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال  
 القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط امامطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء  
 من المعبودات (ففي) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة)  
 لان العدد هو الواقع في الطلاق امامة منقضية كافي قوله انت طالق اذ التقدير  
 انت طالق طلقة او تطليقة واحدة وامام ذكرنا كافي قوله انت طالق ثلاثا  
 او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق  
 اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت (و) لما لم يكن  
 في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالجلس و) لما كانت هذه الكلمة  
 للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا)  
 لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اي الزوج (وغير يستعمل صفة  
 للنكرة) بحيث لا تعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة  
 بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين  
 الاستعمالين لوجهين (الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف  
 الاستثناء) الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجرى  
 بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم  
 ان زيدا لم يجرى سيما في العرف وعلى هذا (ففي) قوله (له على درهم غير دانق)  
 وهو ربع الدرهم (بالرفع) اي رفع غير يارزعه (درهم) تام لانه حينئذ صفة  
 للدرهم اي درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يارزعه (ثلثة الارباع) من الدرهم  
 لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع  
 درهم (واما الصريح فا) اي لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا ينشأ)  
 اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور  
 من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على  
 المقسم (وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح  
 فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله ينشأ لان الظهور فيه ليس بتام  
 والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب  
 اشتغاله او ظهور قرينه يكون ظاهرا المراد ظهورا ينشأ (وحكمة ثبوت  
 موجه بلا) توقف على (نية) لانه لو وضو حقه قام مقام معناه في ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامتعاها كما اقيم السفر مقام المشقة  
 في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف  
 او خبر سواء نوى اولى ينو (قضاء) قيده لانه ان اريد صرف الكلام عن  
 موجه بالنية الى محتملة جازديانة كما اذا نوى بان طالق رفع القيد الحسنى يصدق  
 ديانة لا قضاء (واما الكناية فاما) لفظ (استتر) اى المعنى (المراد به) والمراد  
 بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعمله لوه على قصده فانه قد يقصد  
 لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل  
 في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح  
 لا يشترطه ههنا فبدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا  
 هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المحجورة  
 والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ  
 الكناية باين عندنا وقال السافعي رحمه الله لا يتبع بها الا الرجعى لانها كنيات  
 عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد  
 الا ما يفيد المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها  
 مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما  
 يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البان معلوم المراد الا ان محل  
 اليتونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد  
 لافى نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذى يظهر اثر اليتونة فيه فاستعيرت لها  
 الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتعين اليتونة عن وصلة  
 النكاح ويقع الطلاق البان بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت  
 باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان  
 اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا الاينافى الكناية واستتار  
 مراد المتكلم بها كما في جميع الكنيات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر  
 لا استتار فيه فهو كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم  
 مصرحون بانها من جهة المحل جهمة مستترا ولم يفسروا الكناية الا بما استتر  
 المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى التلاق)  
 كقولهم كنيات الطلاق او الكنيات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست  
 بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت)  
 تلك (الالفاظ) فى انفسها (كذات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايةات عن صريح  
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايةات حقيقة عن البينونة  
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية اودلالة  
الحال ( فتفيد ) تلك الالفاظ بالضرورة ( البينونة ) لا الطلاق الرجعي  
( الاعتدي واستبرئي رجك وانت واحدة ) فان الواقع بهارجني لان شبتا  
منها لا ينبي عن قطع الوصلة ( اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب  
ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى اونهى عليك او اعتدي من النكاح  
فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق  
بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقك او انت طالق فاعتدي وقيل الدخول  
جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب  
اذا كان مختصا به والطلاق معقب الرجعة ( واما الثاني فلا تصريح بما هو  
المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون  
للوطئ وطلب الولد وان يكون للزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت  
الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدي يا تي ههنا ( واما الثالث فلان  
قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرة فوعة او منصوبة او موقوفة  
يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال  
او مفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة  
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة  
فلا دلالة فيه ايضا على البينونة ( وحكمها ) اي الكناية ( وجوب العمل  
بها بالنية ) كافي حال الرضاء ( اودلالة الحال ) كحال مذكرة الطلاق  
( و ) حكمها ايضا بناء على الاستئثار المراد بها وقصورها في البيان ( عدم  
اثباتها ما يندري ) اي يندفع ( بالشبهات ) فلا يجب حد القذف بنحو جامع  
فلانة او واقعته ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية  
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب  
زان لانه كناية ايضا ( فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت  
يحد مع انه ليس بصريح ) قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل  
يقبله وهذا الحمل قابل فيكون نسبه الى الزنا بلا احتمال كالاول ولما فرغ  
من الاقسام التقسيم الثالث شرع في بيان الاقسام التقسيم الرابع فقال ( واما  
الدال بعبارته ) لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلوم وتحتوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجب بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطأ في امور لا عبرة لها في الأحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والامرين متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتملك لصحة وقوع الاعتاق عن الأمر في اعتق عبدك عن يالف او عقلا كالأهل لصحة تعلق السؤال في اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطأ والنسيان \* والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفاً ومضمرًا ولذا قالوا بعمومها الا بالسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كروال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بوا سطة مناط ذلك الحكم ولسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المنطوق اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق لزوم عقليا كان او غيره بينما كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما فيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فا) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث) المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالمعد في آية النكاح او غير اصلي كباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التبيين ان المراد به ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير السوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربوا) بخلاف غير السوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بهاتيم البلاغة ويظهر الامجاز  
ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الأئمة وقد تقرر في كتب المعاني  
ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا  
اصلا لا يعتد به قطعاً على ان كثيراً من الاحكام يثبت بالاشارة والقول  
بأنه من الحكم الشرعي بما لا يقصد به الشارع ذلك لحكم ظاهر الضعف  
وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في هذا المقام مثال الدال  
بالمطابقة (نحو الفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في إيجاب السهم) من  
القيمة لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل  
امرأة فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء  
بقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي  
جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام  
(نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع  
والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار  
انما البيع مثل الربوا (واما الدال بشارته فادل بها) اي باحدى الدلالات  
الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصلياً فلا ينافي كونه  
مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم (ذاتياً) اي متأخراً لا يكون  
بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتاً بالاشارة بل بالدلالة والقياس  
(او) متقدماً (محتاجاً اليه لخدمة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات  
على معناه اذ لو احتيج اليه لخدمة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفاً  
كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كأية الربوا) فانه اشارة (في) بيان  
(الحل والحرمه) وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل  
امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضررتها  
حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما  
الذاتي والاخر المحتاج اليه لخدمة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول  
نحو قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الاباء)  
وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون  
لازماً ذاتياً لاجزأ الموضوع له كما زعم صاحب التقييد (و) الثاني نحو قوله  
تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا  
في دار الحرب لان الفقرية لا تبعد اليد عن المال وهو لازم ادم ملكهم

شئنا ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر  
 وعدم ذلك شئ لاجزائه كما زعم صاحب التقييم وقال الشافعي اطلاق  
 الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقر لاحتياجهم  
 وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه \* لم يجعل الله للكافرين  
 على المؤمنين سبيلا \* والمراد به السبيل السريع لا الحسنى وقرينة انضافه  
 الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك ( قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى  
 الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالا سبيلا لاعت  
 اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكرنا لان غاية ما يلزم من ذلك  
 ان تكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافى فقرهم  
 حال استحقاقهم سبيلها من الغنمة وهو المطلوب ( وحكم الاول ) اى الدال  
 بالعبارة ( انه من حيث هو هو ) مع قساع النفاذ عن العوارض الخارجية  
 ( يفيد القمط ) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد  
 القمط ( وكذا الثانى ) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القمط  
 كالاول ( مطلقا ) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة ( فى الاصح ) ذهب  
 الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة  
 وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال  
 الارادة بالكلام وتبعه شمس الأئمة السرخسى واختاره صاحب الكشف  
 حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة  
 من حيث هى هى كالعبرة لان دلالة كل منهما لفعلية وهى تفيد القمط  
 وما ذكره فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يتدح فى فعلية  
 الاشارة من حيث هى هى ( و ) حكم الاول ايضا انه ( يترجم ) لانضمامه  
 بالسوق ( على الثانى ) لانفكاكه عن السوق ( اذا تعارضا ) فان قوله  
 عليه السلام فى حق النساء تعمد احداهن فى قعر بيتها شطرد هرهما  
 اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلوة والسلام  
 انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة  
 الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشرين يوما كاذب الشافعي رحمه الله  
 تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن  
 ابي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها  
 واكثره عشرة ايام وهذا دال بمبارته فرجيم واعترض بانها لامعارضة

لان المراد بالخطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم ان تكرار اعمار  
 الامة ستون ربعها ايام الصباء وربعها ايام الحليين في الاغلب فاستوى  
 النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجب بان الشطر حقيقة  
 في النصف واكرام اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث  
 وترك الصوم والصلوة مدة الصباء مشتركة بين الرجال والنساء فلا يصلح  
 سببا لتقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول في الاصح  
 حتى يشمل التخصيص) قال شمس الأئمة اما النابت باشارة انص فعمد  
 بعض مشايخنا لا يشمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام  
 لاجله فاما ما تقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو  
 زيادة على المطلوب بالحق ومثل هذا لا يسمع فيه معنى العموم حتى يكون  
 محلا للتخصيص (ثم قال والاصح عندى انه لا يشمل ذلك لان النابت  
 بالاشارة كالنابت بالامارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والمفهوم باعتبار  
 الصيغة فكما ان الثابت بامارة لا يشمل التخصيص فكذلك النابت باشارته  
 وهذا قلنا في اشارة قوله تعالى \* وعلى المولود له \* خص منها اباحة  
 الوطئ للاب بجارة ابنة وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله  
 ملكا للاب باشارة (واما الدال بدلالته فادل على اللزوم) لالذات (بل بمنط)  
 اى بواسطة علمه (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم  
 بجرحه الى اللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس  
 المستنبط من قوله بمنط حكمه اخرج البارة والاشارة والاقتضاء لان اللزوم  
 في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله  
 المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانعلق الحد على الحدود وتوسيع  
 التعريف ان قوله تعالى مثلا \* لا تقل لهما اف \* يفيد حرمة الضرب  
 والسقم بدلالته فان التأنيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السأمة  
 بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأنيف حكم هو الحرمة  
 فاظهار السأمة بكلمة اف وهو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم  
 من ذلك المعنى والعلامة للحرمة نعم ان الضرب والسقم وغيره ما فوق التأنيف  
 في الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد معناه  
 الوضعي حرمة التأنيف ومعنى معناه حرمة الباقي (وانا) اى ولا تفهام  
 مناط الحكم بدون الرأى (ثبت بهما) اى بدلالة النص (الحدود والكلمات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنایات التي هي اسبابها وفيها معنى  
الطهورة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ما حية  
للائام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا كما سيأتي  
ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة مقدار الجرائم وآثامها ومعرفة  
ما يصلح جزاء لها وجزاءها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ  
(لا) يمكن اثباتها (بالقياس) الذي على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها  
على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف  
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (واقول الذي قاله بعض  
احكامنا) وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اى دلالة النص (قياس جلي)  
لما فيه من الخلق فرع باصله بعله جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة  
التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجماع الاذى الا انه قياس جلي قطعي  
(فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها  
قد يكون جزءا) من الفرع كالوقال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع  
اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون  
جزءا من الفرع اجابا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة وهي ليست جزءا  
مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم  
فتهله ايضا ممنوع في القياس بالاجماع واسار الى الثاني بقوله (واشبهوها) اى  
الدلالة (قبله) اى القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا تقل له اف  
لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا  
والى الثالث بقوله (ولا نفهم مناطه الفقة) بخلاف القياس فان فهم  
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع  
الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع  
بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل  
(او اعلى) منه رتبة قوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالذي  
اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلي) ان اتفق على تعيين  
طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يشفي ان خفاءه بالنظر  
الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام  
الاربعة بمثال فمثال المساوى الجلي (كغير الاعرابي) المحقق (به) اى بالاعرابي  
المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنائية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع  
 في نهار رمضان عدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها  
 عليه لكونه اعرابيا وصحاحيا ونحو ذلك بل بجنايته على صوم رمضان فيجب  
 على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الخفي  
 نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة في نهار رمضان المحقق (بوقاعه) اى الرجل  
 المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم  
 المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله لا تجب عليها لانه المباشر دونها  
 بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل  
 كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لانفس ان سبب الكفارة  
 هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة  
 بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشم) (بالتأفيف)  
 المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص  
 دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقتل له اف واقتله فدار  
 الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى  
 واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يبحث من ضرب بعد الموت  
 في والله لا يضربه ولا يبر في ليضربه ويبحث بمد الشعر والخنق والعص  
 من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي نحو (الاكل والشرب)  
 في نهار رمضان المحققين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة  
 المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم  
 فانه الامساك عن المفطرات الثلث بل ايجابها مالها اولى من ايجاب الوقاع  
 لانهما اوج الى الزاجر منه لقله الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار  
 وهما مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال  
 بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية  
 (يفيد القطع) لاستناد الثابت بهما الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم  
 على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لاما قيل ان المقصود المنصوص  
 الذى هو مراد الامر ان كان معلوما قطعاً فالدلالة قطعية كاية التأفيف  
 والافظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يسوجبها  
 الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض  
 الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلها ثم قال وحاصله

امر ان التبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه ( اما الاعلى فنوعان  
 قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه  
 ( ثم قال ان قيل اشبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه  
 بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهومه الغويا ومثاله قطعي اصطلاحيات  
 ما يندري بالشبهات ( اجيب بما ساق ان معنى اقويته عدم توقف فهم  
 مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهومية  
 لغة بالمعنى المذكور كالجانية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطيته  
 ولا قطعية تعدى الحكم الى الحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا ( اقول  
 فيه بحث اما اول فلان تنسبه الى قطعي وظني غير مستقيم لما عرفت  
 ان عدم القطعية يتوجهها الى الاجتهاد ( واما ثانيا فلانه مخالف لما قال  
 اول الحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها فان هذا التماثل  
 قد اختار انهما على الاسلاف مفيدان للقطع ( واما ثالثا فلان دلائل المناطية  
 اذا لم يكن قطعي لا يكون المناط قطعي فان قطعية الحكم تابع لقطعية  
 الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية  
 ( واما رابعا فلان تعدى الحكم الى المتيقن اذا لم يكن قطعي لم يصح قوله  
 اول الحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع  
 لا يقال الظن من اختلاف فهم في ان طريق فهم المناط الى اى شيء يقضى  
 مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط  
 يقضى الى انه الجانية المطلقة او المقيدة ( لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف  
 انما هو بالنظر الى غير المستبين كما لا ينبغي وليس الكلام فيه وانما هو  
 في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد فالضرب ان يترك التقسيم الى  
 القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل  
 البرئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان  
 الساقى رحمه الله قد اشبهه عايد قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر  
 ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعمأ به  
 كاسبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة ليس فهي عنده  
 قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عن الدليل فلا ينافي  
 القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة ( لكنها دون  
 الاشارة ) عند المعارضة فالنات بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله  
 نبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ فيعاضه قوله  
 تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم \* حيث جعل كل جزائه  
 جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجعت على الدلالة ( فان قيل المراد  
 جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص ) اجيب بان القصاص  
 جزاء المدل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل  
 وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ( ويمتنع تخصيصهما )  
 بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع ( قيل لعدم عمومها ) لان العموم  
 والخصوص من عوارض اللفاظ فاذا لم تقع لم تنص لان التخصيص فرع  
 العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يترى في المعاني ايضا  
 فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه ( اذا ثبت ) معنى  
 النص ( علة ) الحكم ( لا يشتمل ان لا يكون ) ذلك المعنى ( علة ) له في بعض  
 الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون  
 علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال  
 ( واما الدال باقتضائه ) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته  
 وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر ( فادل على الالزام ) هذا  
 يتناول الدلالة والمخدوف وبعض صور العبارة والاشارة ( المحتاج اليه )  
 خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة ( سريعا ) خرج به الباقي فاذا طبق  
 الجدل على المخدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشيخ الائمة ومصدر  
 الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر اصوليين من اصحابنا المتقدمين  
 واصحاب السافعي وغيرهم الى ان المخدوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة  
 اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او الواقعية  
 وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى ( كاعتق عبدك عنى بالنف ) فان هذا  
 الكلام يقتضى البيع ( ضرورة ) اي لضرورة صحة العتق فان اعتناق  
 عبده بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتلك له فصار كانه قال بع عبدك  
 عنى بالنف وكن وكيل في الاعتناق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس  
 بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ( ورد بالمنع ) وانما يحتاج اليه اذا كان المانفوط  
 هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليحقق في هذا البيع عدم القبول  
 بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشترته منك

فاعتقه عنى والمأ مور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه فانه  
يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل  
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقال  
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق  
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى ميعا عنى ميعا عنى بالف كذا فى التلويح  
( اقول فى التحقيق بحث لان البيع حيث يثبت بطريق التضمين وهو  
غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمين  
لغوى ولو علم كاهو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللغوية غير الصحة  
العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما  
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين  
الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى  
ان البناء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعق سواء  
فالوجه ان يقدره كذا بيع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا فليأمل واذا ثبت  
البيع بطريق الضرورة ( فلا يثبت معه ) اى مع البيع ( شروط ) يشتمل  
السقوط ) لان ما ثبت بالضرورة بقدر يقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت  
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتناق حتى لو كان صبيا عاقلا  
اذن له الولي فى التصرف لم يجوز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف  
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الامر ويستغنى الهبة عن  
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن لكننا  
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما احتمله كفى التعاطى  
لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض فى الصورة  
المذكورة يقع العتق عن المأمور لاعتن الامر ( وهو ) اى الاقتضاء ( ثابت )  
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة ( خلافا لفر ) فانه  
لا يقول بالاستدلال به ( بلا عموم ) حال من التضمين فى الثابت اى ملتبس بذلك  
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم  
المتقدم الذى اقتضاه الكلام تحكيما له اذا كان تحت افراد لا يجوز اثبات  
جميعها بطريق العموم ( خلافا للشافعى رحمه الله ) فان المقتضى على  
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرطا او عقلا اوله  
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير  
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحد هما كان بمنزلة  
المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمدكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة  
المعنى فان كان من الصيغ العموم فعام والا فعلى هذا يكون العموم صفة  
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا  
بعدم عموم مقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صيراليه  
تصحيفا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه  
فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة السكوت عنه (و) لان العموم (اللفظ) اى  
مختص به لا يوجد فى المعنى كاسبق والمقتضى معنى لالفظ فلا يوجد فيه ٣ العموم  
(فان قيل اذا قيل اعتق عيبك عنى بكذا يثبت بيع كل من عيبه اقتضاء  
(قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة  
والاضافة وعموم المقتضى بين هذا اولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى  
الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلث فى اعتدى الموطوءة) هذا شروع  
فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى للامر  
بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعا اذ الضرورة شددت به الثلث  
فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطبق بالاقتضاء بل بطريق  
المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على  
اتصاف المرأة بالطلاق الذى لیس محلا لنية الثلث على ثبوت الطلاق  
عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيته وانما ذلك امر شرعى  
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا لا على تطبيق  
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل  
ان ما يفهم لغة لیس محلا لنية وانما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء  
ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلث (فى طلقك) فانه وان دل لغة على  
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحداث فى الحال فكان  
ينبغى ان يلغوا لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا  
الكلام طلاقا من قبيل المتكلم فى الحال وجعله انشاء لتطبيق فصار دلالة  
على هذا المصدر اقتضاء لالغة (فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت  
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس  
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا ولا لما عمل

٣ والحق انه لا عموم له  
اذا كان ثمة تقديران  
متعددة يستقيم الكلام  
بكل واحد منها فلا  
يقدر الجمع واما اذا  
تعين احدهما بدليل  
عقلى او من كان حكمه  
فى العموم والخصوص  
تحكم المظهر للمفوض  
فظهر ان المقتضى منه  
عموم كذا فى اصول ابن  
حاجب وشرحه سب

او نقول العتق المضاف  
الى العبد اقتضى  
تبعوا واحدا مضافا اليهم  
فيكون المضاف اليه  
مع عموم هو متعلق  
المقتضى لانفس  
المقتضى سب

بلفظ الجمع احتج  
ايصح به المذكور ولا  
يتنى صيغة العموم  
عنه وانما المقتضى هو  
البيع المضاف  
الى العبد المذكور  
لفظا سب

حال انشاءاتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد (اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا) وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبار المكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقف امر على امر آخر (ورابعان كل احدي فرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق) بخلاف طلق نفسك (فانه مختصر من افعل طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ٩ ولم تجزئية الثلث في مقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم مقتضى ايضا (والباين كالمطابق) في ان البيونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الان) بينهما فرقا وهوان (البيونة تنوع الى حقيقة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد والثين (وغليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل الثلث (فصحت) اي اذا تنوعت البيونة الى النوعين صححت فيها (نية الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البيونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمنا كالمالك في المنصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول بالمحال لا تنوع الى النقصان والكمال كالرعي فانه في نفسه غير متوحد بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا

٩ فان قلت لم لم يجزئية  
الثلث في مقتضى  
بهذا الاعتبار الذي  
في البائن لاعتبار  
العموم قلنا لانه مجاز  
والمجاز صفة اللفظ  
والمقتضى ليس بلفظ  
سند

كيف وتنوعه بالعدد فيكون أصلاً في التنوع فلا يثبت مقتضى والالكان  
تبعاً ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملاً للطلاق فإنه حينئذ انما يتناول الى مزيل  
الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منها محتملاً له  
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدى وانت طالق وظلمتك  
(نية تخصيص فاعل) كما اذا قال اغتسل اليلة في هذه الدار فكذا  
فنوى تخصيص الفاعل بان قال عثيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء  
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال اكلت  
اولاً آكل ونوى طعاماً دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال  
ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل  
قائم لا اكل هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا تزوج ونوى  
كوفية او بصرية (في اليقين) متعلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما  
ثبتت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعى والعقلى واما  
اذا قيد بالشرعى فلا اذ يعر فيها من لم يعرف الشرع اصلاً (قلنا الصحة  
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف  
على الاكل مثلاً موقوفة على اعتبار المأكل (كمكان) كما اذا قال لا اخرج  
ونوى مكاناً دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زماناً دون زمان  
فهاتان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعى وان منعه الامدى ثم سلووين  
الفرق ولذا اوردهاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة  
فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول  
وسبب وحال وصفة ولذا يبحث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب  
قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة  
بالاتفاق والحال ماسياً على ان دليله لا يفيد العموم المعنى والكلام في العموم  
الذى هو من عوارض اللفظ (والمصدر) المنفى كما في الصور المذكورة (وان  
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقتضى لكن  
المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لوقال ان خرجت فكذا ونوى  
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر  
للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الاذا تنوع) ذلك  
المصدر حينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافاً للقاضى ابي هاشم (كالمساكنة)  
فانها لما تنوعت الى كماله وهي ان يسكنها في بيت واحد لا بعينه وقاصرة  
وهي ان يسكنها في دار واحدة صح نية الكماله اذا قال لا اسكن فلانا بناءً

لأن الاكل اسم  
للفاعل والمأكل محله  
والفعل لا يكون بدون  
محله فثبت المحل  
مقتضى وحاشه بكل  
طعام لحصول المحلوف  
عليه فلا يكون من باب  
العموم  
قلنا الحث لحصول  
المحلوف عليه لا للعموم  
المقتضى فبطل  
الاستدلال

على ان فهم الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية (والخروج فانه)  
لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صحبة المديد بخلاف ما لو نوى في الاول  
المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم يعمل  
النية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه  
ابو هاشم اما الاول فلما سألني ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر  
في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين  
صحبة اخفها ما ديانة وان لم يصح قضاءها فيه من التخفيف (واما الثاني فلان  
النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريدها الجنس من حيث تحققه  
لا من حيث هو وهو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء ما بقي بعد  
الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا  
لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالذكورات) من الفاعل والمفعول  
وغير ذلك فانها اذا اظهرت تم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان  
في هذه المسائل يبحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل  
العموم اجاب عنه بقوله (والخشب بكل) اي بكل جزء من جزئيات المصدر  
والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة للبين (لو جود  
المحذوف عليه) في تلك الجزئيات (لا للعموم) المتنافي للاقتضاء ونفي نفس  
الحقيقة (فان قلت لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا اكلت الا خبرا  
وان اغتسلت الاعن جنابة ولا اكل فلانا الاحال قيامه ولا اتزوج الا كوفية  
ولا اخرج الامكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلو لا العموم لما صح  
الاستثناء) قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة  
المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة  
فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلونوى  
ما كولا دون ما كولا او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يستعمله اللفظ بخلاف لا آكل  
شيئا او اكلا اذ يقصده المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسروه  
ببيان نية فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه  
بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا سمح  
ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل  
بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا  
للتأكيد والتأكيدي تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب  
الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اشهر في الكلام لتعظيمه ثلاثة اقسام ما اضم  
ضرورة صدق المتكلم وما اضم لصحته عقلا وما اضم لصحته شرعا  
وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضم لصحته لفظا كحذف  
المستدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قائم وامثال ذلك ومن هذا القليل  
التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام  
ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضم لصحة الكلام شرعا  
وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتج الى بيان  
علامة ليميز بها المقتضى عن غيره فقل وعلامته اى علامة المقتضى  
(ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا)  
اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمّر قال الامام  
شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض  
الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف  
من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا للغة وانما حذف  
فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة  
الشرعية وذكر ههنا زيادة التوضيح (وشروطه) اى المقتضى (ان لا يلغى)  
المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ  
الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقل في توجيهها اى لا يتغير  
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بل يبقى كما كان قبله (اقول)  
لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم  
ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم  
الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدّر بحيث اذا صرح به لا يبقى  
الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه  
لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه  
الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضاً  
بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى  
خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته  
شرطا لعلامة (و) شرطه ايضا (ان يصح تا به المذكور) بان يكون  
المقدّر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدرك طالق لا يقع  
الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس (وقلنا الكفارة لا يطالبون بالشرايع  
لان فروع الايمان لا يستتبع الايمان) (وقلنا اذا قال لعبد كفر عن يمينك  
لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت  
تبعا الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) في افادة  
الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان  
المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والمالك اوجب  
العق في القرب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت  
بنفس النظم بخلاف القياس (الاعتد المعارضة) فان دلالة النص حينئذ  
يترجح عليه اثبوت بناء على الحاجة والضرورة بخلافها \* فصل \*  
لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدلال بها  
بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) آخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا  
منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون السكوت عنه ٩ مخالفا للمذكور  
في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكرناه شروطا  
منها ان لا تظهر اولوية السكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا  
استلزم ثبوت الحكم في السكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها  
ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل (وربائبكم اللاتي في حجوركم)  
فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقييد به لذل لان حكم اللاتي  
لسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور  
او الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكوة  
فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة  
لا العلوفة ومنها ان لا يكون منطوقا بجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب  
زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة  
زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون نفى الحكم عما عداها بل الاعلام ومنها  
ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا  
اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص  
الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة زكوة  
لئلا تخصص قال الامدى وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة  
للتخصيص سوى نفى الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

٩ اى بدلالة النص  
يعنى ان شئنا من الاول  
ية المساواة لو ظهر كان  
الحكم من السكوت  
عنه باثباته لادلالة  
النص هذا اذ لم يستج  
الى تعدية الحكم  
من الاصل الى الفرع  
لعله لا تدرك بالغة واما  
ان احتج اليها  
فبا لقياس

في محل السكوت تحقيقاً للفائدة التخصيص أو لا يجب وإنما قلنا إن الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فنقل) يعني أن مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق أو بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ (الاحاد متعارضة) فلا يفيد الظن لانها انما يفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف أئمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الاشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواتر او شبهه) ليحصل العلم او طمأنينة الظن والاما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلاً (قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اي على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لطل قوله بالمفهوم لانه حيث لا يكون من قبيل المنطوق (وهو) اي مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كما لما في حديث الغسل الذي سيأتي او العلم بخوزيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الجنبلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بالانزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلو لا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من) اداة العموم (وهي) اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اي عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لا يجب ان يكون عياناً البتة بل (قد ثبت عياناً) كالانزال (وقد ثبت دلالة) كافي التقاء الجنابين فانه لما كان سبباً له اقيم مقامه لحقائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية) فلو لان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

وبعض الشافعية كابن  
شريح والقاضي ابى  
بكر واما م الحرمين  
والغزالي على منعه  
والحال ان الحقيقة  
يتفرون ايضاً بشهادة  
الرجوع الى الوجدان  
مسألة

للاستدلال لجواز ان يكون انتفرا لاعتقادهم ذلك وانما الازام في تنفر  
 الخفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة  
 (اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم  
 البعض) اى لفهم المعتقدين لا فادته النفي عن الغير قصد ذلك انتفى في  
 الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض  
 الناس نفي الفضل عنهم (او لا نفها مه في الجملة) ولو من القرائن  
 وفي المقام الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو  
 اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة  
 معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصرى وعبد الجبار  
 من المعتزلة وابن الشريح من السافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط  
 (يوجب عدم المشروط) والا لا يكون شرطا (قلنا) ما ذكرتم هو انما هو  
 في الشرط الاصطلاحي كالوضوء للصلاة و (هذا الشرط) الذى نحن  
 بصدد (اقوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون  
 شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شئ منها لا يوجب  
 انتفاء الحكم لجاز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية)  
 وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من  
 قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالفاضل ابى بكر وعبد الجبار  
 (لانها) اى الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعد ها  
 مخالفا لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون)  
 الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر) نفسه  
 (لا فيما بعده) يعنى سلنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن  
 الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احديد خول ما بعد المرافق  
 في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيوبة الشمس ونفس  
 المرافق واعتراض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم  
 مدخول حرف الغاية وهو مذكور ولم يصح عده من المفهوم اقول كونه  
 مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم كافي الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن  
 ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد  
 يعدم) قبيل (الاشارة) قال صاحب البدائع هو عندنا من قبيل الاشارة  
 لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل للكلام التلويح في بحث المعارضة

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء)  
فانه يفيد حكما للمستثنى بخالفا لحكم المستثنى منه عند جهور الشافعية  
واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيدعلى) نفى كل فاضل  
سوى زيد و (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه ذا لى على ذلك انما هو (من  
خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو  
المطلوب وسيا فى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس  
مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالي وجاعة من الفقهاء الى انه  
ظاهر فى الحصر وان احتمل التأكيد (بقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق  
(و) قوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال بالنيات) اذ ينادر منه عدم  
صحّة العمل بلانية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لا ينشأ الا  
(من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كل  
موجب فينتفى مقابله الجزئى السائب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق  
بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع  
كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى  
ثبوت بعضه بل لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا  
انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع  
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل  
ولاء لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولاء آن بحسب الوجود وهو ممنوع  
لم لا يجوز ان يتغيرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات  
متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع زيد وكله او بعضه سماع لعمرو ولانا  
نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق  
ويمنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار ليدفاه ظاهرا فى الاستقلال  
اذ ما لعمرو وغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم  
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود  
وغيره (يبتل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والتقصان كما علم فى ثلاثة قمره  
(قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو بعلمه لاسيما اذا كانت مفهومة  
لغة اذ التابى بدلالة النص فى حكم المنصوص كما سبق (لا به) اى لا بالعدد  
نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس  
تعرضا لعدمه (والذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(مر ويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق  
ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يتدى بالاذى وكذا قوله العقور  
غير مستثنى لانه لا يتدى بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب  
قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال  
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به  
عرفا الثاني عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ماحقه التأخير  
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعرف المسند والمسند اليه  
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا  
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه  
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العلم زيد والرجل بكر والكرم  
في العرب وصديق خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال  
الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق  
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الان اعتبار  
أئمة الاصول لما يراعى اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التركيب  
من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا  
ما اختاروه وان اختاره بعض قائلنا (اذلولاه) اي لولا الحصر (لا خبر عن  
الاعم بالاحص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد  
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس امتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم  
فلوفرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر  
وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته  
فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه  
مع بقاءه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح  
ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا لجعله لمعهد ذهني (بمعنى  
الكامل) المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم  
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل  
الذي ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذي هو  
المطلوب (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (ما قيل القرآن في النظم  
يوجب المساواة في الحكم) يعني ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين  
على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم التعلق بهاتين اوابتاتا

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين  
 ناقصتين او تامتين (يقتضى الشراكة) بين المعطوف والمعطوف عليه  
 في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاءني زيد و بكر  
 تثبت الشراكة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف  
 والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله  
 تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب  
 الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقا لمساواة في الحكم  
 لاشتراك الزكاة والصلوة في العطف فوجب القول بالشراكة في الحكم  
 (قلنا) المقتضى للشراكة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف  
 ونقصانه) فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشترك غيره  
 لان في اثبات الشراكة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل  
 والشراكة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة  
 فقد عذمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فبين ان الشراكة دارت  
 مع الافتقار وجودا وعندما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر  
 فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا  
 قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العلق يتعلق  
 بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنهما في حق التعليق قاصرة لانه  
 عرف بدليل ان غرضه تعليق العلق بالشرط لا تنجيئه او ذكر شرط له  
 على خدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير  
 صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره  
 مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق  
 وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز  
 والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت  
 طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة  
 تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا  
 في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على ان مراده  
 دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني يتعلق ايضا بالشرط اقول  
 عدو او بين الجملتين لا يحمل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان  
 العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده ما ذكرنا قول

(عزه) عين مهملة نك  
 قحى وزاى مجمع نك  
 تسدي ونا تأنيث  
 ايله جميل نام بر جلاك  
 قز ينك اسمد ر

الامام شمس الأئمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم  
 انما ذلك في واو العطف (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام  
 بسببه) اي قصر العام اصطلاحا كان اولغويا على سبب وروده  
 او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عموم  
 لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي في عموم اللفظ  
 ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك  
 بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك  
 الاسباب فيكون اجبا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب  
 وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب  
 الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فضلوا بين ان يكون السبب  
 سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثه وخصوا الاول دون الثاني  
 وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اي لو اختصاص العام بالسبب  
 (لجاز تخصيصه) اي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد  
 على السوية فلما جاز تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه  
 بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و)  
 ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اي نقل السبب (فائدة) فانه اذا اعم السبب  
 وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى في ذكره فائدة (و) ايضا  
 لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما  
 يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من  
 الافراد في الحكم (قطعا) يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما  
 دخوله تحت الارادة قطعا بحيث يستل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون  
 السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب  
 (لا يتصرف فيه) اي في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة  
 اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا  
 عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف لا المساواة) يعني ان معنى مطابقة  
 الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل  
 معازي زيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص  
 (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اي العام (بغرض التكلم  
 لانه) اي التكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اي بناء كلامه

في العموم والخصوص ( على ما يعلم من غرضه ) وجعل ذلك الغرض  
 كالذكر وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم  
 لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم ( قلنا هذا ) فاسد لانه ( ترك  
 موجب الصيغة بمجرد التشهي ) من غير موجب يعتد به ( وعمل بالسكوت  
 عنه ) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالنصوص والعمل  
 بالسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل  
 بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح والذم فان  
 المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع  
 احتمال ولا جأه لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ( ومنها ) اى من الوجوه  
 الفاسدة ( حل المطلق على المقيد مطلقا ) اى سواء اقتضاء القياس او  
 كاذب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى اعادته  
 ( او ان اقتضى القياس ) كاذب اليه بعض آخر من الشافعية ( لان القيد  
 لكونه وصفا زائدا ) يجرى مجرى الشرط ( في ان انتفاءه يوجب انتفاء  
 المتعلق به ) فيوجب القيد ( الثاني في المنصوص ) بالنص ( و ) لما كان النفي  
 مدلول النص المقيد كان حكما شرعا فيوجب القيد النفي ( في نظيره )  
 اى في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس ( قلنا ) حل المطلق على  
 المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى  
 بل هو ( تعدية لعدم الاصل ) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد  
 لما سبق في مفهوم المخالفة ( و ) الثاني ان هذا القياس ( ابطال للحكم  
 الشرعى ) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا ( و )  
 الثالث انه ( قياس في مقابلة النص ) وشرط القياس عدم النص على ثبوت  
 الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره  
 من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء  
 المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد ( فان قيل المطلق ساكت من المقيد غير  
 متعرض له لابلنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص  
 ) اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد  
 ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات  
 انه لا يدل على احد هما بالتعيين قيل الخصم ان يقول المعدى هو وجوب  
 القيد لاجزاء المقيد ولانسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره  
 (اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه  
 ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع في جنسه  
 وفسروا الشيوع بكون المدلول خصة محتملة لخصص على حصص كثيرة  
 وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق  
 على حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعنى وجوب القيد لانه ينافي  
 التناول والشيوع بالمعنى المذكوران وجوب القيد ينافي امكان الصدق  
 على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنقص امتنع الوجوب بالقياس فظهر  
 ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليأمل (ومن المباحث  
 المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين  
 كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين  
 ومحلّه وهو العلم والنظر الى هذه الاطلاقات (قيل هو ايضاح المقصود  
 (وقيل الدليل) وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق  
 وابو عبد الله البصري (والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين) والاول  
 اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا يزيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تريع  
 الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس اثمة جعل  
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام  
 البيان (وقال البيان لظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن  
 تبعه اعتبروا كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي) قال في التلويح  
 لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره  
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد  
 من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام  
 له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام  
 ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران (الاول قول فخر الاسلام وغيره من  
 المشايخ ان هذه الحجج بمجملتها تحتل البيان فوجب الحاقها به فان المتبادر منه  
 ان المعروف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة (والثاني حصصهم  
 البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان احكام ابتداء  
 لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والاخرج بعض اقسام  
 بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كاسيحي ولهذا قلت ( وهو اظهار المراد ) سواء كان بالقول او بالفعل  
او بالسكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة ( لا نأقول دفع  
احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر ( بعد ) سبق  
( ما ) اى كلام او فعل ( له ) اى للبيان ( تعلق ما به ) اى بذلك الكلام او الفعل  
فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها ( قولاً كان ) ذلك البيان ( او فعلاً )  
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقاً عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له  
بل استدلل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال ( لبيانه عليه السلام  
الصلوة والحج بالفعل ) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم  
( ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال ( وقوله  
عليه الصلوة والسلام ( صلوا ) كما رأيتموني اصلي ( وخذوا ) عني مناسككم  
( دليل بيانه ) اى بيان الفعل لانه هو البيان ( ولا مامة جبرائيل عليه السلام )  
فانه عليه الصلوة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبي عليه الصلوة والسلام  
بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ( ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فيمن له  
المواقيت بالفعل ( ولان ) البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان ( الفعل  
ادل ) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف  
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة  
الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالخلق عام الحديدي فلم يفتلوا  
ثم لما رأوه خلق بنفسه خلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل ( قيل ) بالفعل  
لا يكون بيانا لانه ( يطول ) اى يكون اطول من القول ( في تأخير البيان )  
اى لو بين به لزيم تأخير البيان مع امكان تجليه وانه غير جائز ( قلنا ) لانسلم ان الفعل  
اطول من القول اذ ( قد يطول ) البيان ( به ) اى بالقول طولا ( اكثر مما ) اى من  
الطول الذي يحصل بالفعل ( كهيات الركعتين ) فانها لو بينت بالقول  
ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان ( ولو سلم ) ان الفعل اطول من القول  
( فلا تأخر ) اى لانسلم لزوم تأخير البيان ( للشروع فيه ) اى في الفعل  
( بعد الامكان ) يعنى ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب  
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا استدعائه زمانا  
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لعلامة ادخل البصرة فسار في الحال  
فبقى في سببه شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممثلا بالفور

( ولوسلم ) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضاً يعتد به واما التأخير الذي جوزناه ( فلا يشاراقوى البيانين ) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق ( على ) ان تأخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك ( انه لم يتأخر عن ) وقت الحاجة ) فيجوز وسيجيئ توضيحه ان شاء الله تعالى ( فاذا وردا ) اى قول وفعل صالحان للبيان ( بعد مجمل ) يحتاج الى البيان ( فان اتفقا ) كطاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد ( و ) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان ( عرف السابق ) من القول والفعل ( فهو البيان ) لحصوله به ( واللاحق تأكيده ) للسابق ( وان جهل ) السابق ( فاحدهما ) اى فالبيان احدهما من غير تعيين ( وان اختلفا ) اى القول والفعل كطاف بعد نزول الآية طوافين فامر بطواف واحد ( فالتقول ) اى فالبيان هو القول لا الفعل ( تقدم ) ذلك القول على الفعل ( اولا والفعل ندب له ) اى للنهي عليه الصلوة والسلام ان فعله بطريق الندب له ( او واجب عليه ) على وجه يخصه ولا يسرى وجوبه للامة وانما جعلنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما ( وهو ) اى البيان على ما اختاره المحققون ( خمسة ) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة وازدافه البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة في وجه الضبط ان البيان اما بالمتطوق او غيره ( والثانى بيان ضرورة ) والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل ( والاول اما ان يكون بالتأخير او معه الثانى بيان التغيير ) والاول ان كان معنى الكلام معلونا لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما ( فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير ) اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما مر في المفسر فينبذ بدخل البيان الغير الشافى في بيان التفسير الاول ( بيان تقرير وهو تركيد الكلام بما يقع احتمال المجاز ) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى \* ولا طائر يطير بجناحيه \* فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمة ( او ) احتمال ( الخصوص

ان كان المؤكد عامنا نحو \* فسجد الملائكة كلهم اجمعون \* فان الملائكة  
عام يحتمل الخصوص قرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما  
قوله اجمعون فبيان تفسيران ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان  
قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون  
اذ الحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازى اذ لا وضع للاجتماع  
ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى  
(و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك والمشكل  
او الجمل او الخفى وتخصيص المشايخ الجمل والمشارك بالذكر تسامح كيان  
النبي عليه الصلوة والسلام قوله تعالى \* اقيموا الصلوة \* بالقول والفعل  
وبيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى \* وآتوا الزكاة \* بقوله عليه السلام  
\* ها تواربع عشر اموالكم \* وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقع  
فيه ومحل القطع فى قوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما \*  
بقوله عليه الصلوة والسلام \* لا قطع فى اقل من عشرة دراهم \* وبقطعه  
يد سارق رداء صفوان من الزندوك بيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به  
الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينة واخواتها من الكنيات مشتركة محتملة  
للمعاني فيكون بيانها تفسير اثم بعد التفسير بعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع  
بها بواين (و) الثالث (بيان تغير وهو تغير موجب الصدر) اى صدر  
الكلام (بإظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر  
لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره  
حتى يصير المجموع كلاما واحدا لا يلزم الشاقص (كالتخصيص)  
فانه بيان تغير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام  
(والاستثناء) فانه بيان تغير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم  
على ان الاستثناء تغير (والشرط) فانه بيان تغير الاعند شمس الأئمة  
وابن زيد بل هو عند هما تبديل والتسخير الذى يسميه القوم ببيان تبديل ليس  
ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده لا يجاب فى الحال  
الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام فى قدر  
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف التسخير فانه رفع  
لحكم لا لإظهار الحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغير من ذلك الوجه  
واظهار واجباب عند وجوده فكان بيان تغير كالاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق آخر كما سيأتي ( واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعها  
وابطالا بالنسبة اليها لكنه عند الله بيان نهائية مدة الحكم فسمى بيان تبديل  
للجهتين ( والصفة ) نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال  
ملحق بها ( والغاية ) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخون ( وبذل  
العض ) نحو \* والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \*  
فيخرج غير المستطاع ( واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير  
لاطراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه  
قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كنت  
فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها  
الاستثناء مغير الحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص  
الجامع ( ويجوز تأخير ) بيان ( التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا ) عن وقت  
( الحاجة دون التغيير ) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير  
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف الحال  
( وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخططين قبل  
نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت  
فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فيقبل يجوز مطلقا ٦ وقيل  
يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اراد به غيره لافي الجمل وقيل يجوز  
في الجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجالى كان يقال  
هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان  
الاجالى ( والمختار عند مشايخنا جواز اجالا وتفصيلا في بيان التقرير  
والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه ) وفائدة الخطاب على تقدير تأخير  
البيان العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات  
بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لئلا في جوازه  
في التقرير والتفسير قوله تعالى \* ثم ان علينا بيانه ٩ حيث اراد به التفسير لا التغيير  
لانه حل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلوة والسلام من معانيه ولان البيان  
في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقا ولانه مراد  
بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى  
( ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلوة والسلام فليكفر عن يمينه  
ولو جاز تأخيره لما اوجب النبي عليه الصلوة والسلام التكفير معينا بل قال

٦ كالكرة المراد بها  
معين وكان للتخصيص  
وكبيان الاسماء  
الشرعية من الصلوة  
والزكوة وكبيان  
النسخ فيكون اربعة  
اقسام

٩ فان قيل لم لا يجوز  
ان يكون المراد من قوله  
تعالى ثم ان علينا بيانه  
هو البيان التفصيلي  
وتأخيره جائز عند ابي  
الحسين لا الاجالى قلنا  
المذكور في الآية مطلق  
فالتقييد بلا دليل غير  
جائز قيل لو صح هذا  
يلزم صحة التأخير عن  
وقت الحاجة ايضا  
س

فليستين أو يكفر ثم لما اشترط الإيصال في بيان التغير وكان التخصيص  
تغيرا خلافا للسافعي رحمه الله تعالى فإنه عنده بيان محض فيجوز تأخير  
استدلاله بوجوه ثلثة (الاول ان قوله تعالى \* ان الله يأمركم ان تدبوا بقرة \*  
يعم الصغراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة ( الثاني  
انه تعالى قال لنوح عليه الصلوة والسلام \* فاسلك فيها من كل زوجين  
اثنين واهلك الامن سبق عليه القول \* والاهل شامل لابنه وغيره ثم  
خص بقوله انه ليس من اهلك ( الثالث انه تعالى قال \* انكم وما تعبدون  
من دون الله حصب جهنم \* فلما سمع ابن الزبير قال لرسول الله عليه  
الصلوة والسلام \* انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى  
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى \* ان الذين  
سبق لهم من الحسنى اولئك عنها مبعدون \* يعني عزيرا وعيسى والملائكة  
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)  
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه كلام ( فيكون نسخا ) لما سيأتى لان  
تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل  
لم ينسأل ابن نوح ) لان المراد بالاهل اهل الايمان ولا شك ان من لا يتبع  
الرسول لا يكون اهلا به بهذا المعنى لانه مشاؤله لكنه خص متراخيا بقوله  
انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول  
مقطعا ( ولوسم ) ان الاهل مشاؤل لابن بان يكون المراد به الاهل قرابة  
( فقد اخرج ) الابن ( بالاستثناء ) بقوله الامن سبق عليه القول لان الاستثناء  
حيث يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحيث معنى قوله  
تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول  
فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى (انكم وما تعبدون)  
( لم ينسأل عيسى وعزيرا والملائكة ) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده  
ابن الزبير تعذرا بالجاز او التغليب لانه خص بقوله \* ان الذين سبق لهم  
من الحسنى \* الآية ( لانهم ) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة  
( خصوا ) تخصيصا ( متراخيا ) حتى يلزم جواز تراخي التخصيص فيلزم  
تراخي التغير ( اما التخصيص فقصر العام على بعض مشاؤله ) ولم يقل  
بعض افراده لتناول الجمع ونحوه ( بكلام ) خرج به القصر بالعقل والعادة  
ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه ( مستقل ) خرج  
 به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا  
 في اصطلاحنا ( موصول ) للعام في النزول او الورود ( حقيقة ) وهو  
 ظاهر ( او حكم الجهل بالتاريخ ) فانه اذا جهل يحمل التخصيص على مقارنته  
 للعام فتخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ ( ويجوز التخصيص بالعقل )  
 وضع المظهر موضع المضمحل لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق  
 وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو \* الله خالق كل شيء وهو على كل  
 شيء قدير \* لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته ( فان قيل البيان مؤخر والعقل  
 لبس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال  
 بالاجماع ) قلنا الواجب تأخر صفة مميّنة لاذاته والفرق بين التخصيص  
 والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محبوب عن نظر  
 العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ( و ) يجوز التخصيص ( بالعادة )  
 يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متاولات اللفظ العام  
 تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي  
 يساع في السوق ويكس في التنانير ( وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه  
 الحقيقة اللغوية ) ولتان الكلام اللفظ العام فالملوب به ما يسبق الى الافهام  
 وذا هو المتعارف قطعافينصرف الكلام اليه ( و ) يجوز ايضا ( بنقصان بعض  
 الافراد ) فيكون اللفظ اولي البعض الآخر نحو كل مملوك كذا لا يقع على  
 المكاتب ( او زيادته ) كما لفاكهة لا تقع على العنب ( لا القياس ) يعني لا يجوز  
 تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام  
 قطعما والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص  
 فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد  
 واما لان التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما  
 صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ( ولا الاجماع )  
 لان زمان الاجماع متراخي ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة  
 فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ( و ) يجوز التخصيص  
 ( بالكتاب ) اي الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر واهام الحرمين  
 اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل  
 على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذلو تراخي كان ناسخا وبقى العام في الباقي قطعاً  
 فلم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله  
 تعالى يخصه الخاص تقدماً وتأخراً ووجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص  
 بالكتاب (السنة) لقوله تعالى \* ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء \*  
 والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اي بالسنة (لهمما)  
 اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة  
 متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ  
 لانه حينئذ يحتمل على المقارنة اما اذا كانت خبراً واحداً فلا يعتبر لانه يعارض  
 عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام  
 وان علم تراخيها وينسخ العام في قدر ماتنا ولاه (واما التخصيص بالسنة  
 للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب) واعلم ان السنة كما سيأتي ان شاء الله  
 تعالى تناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز  
 بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهى الناس  
 عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا  
 من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية  
 في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع  
 ولذا قسم الى قسمين فقليل (فتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض  
 ما يتناول صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله)  
 اي دخول ذلك البعض والجار متعاقد بمنع (في حكمه) اي حكم صدر الكلام  
 وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج  
 عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول  
 اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد  
 بالاخراج النع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في (بالا واخوانها)  
 متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ماتنا وله  
 من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكمل والموزون  
 والمعدود من الدراهم مثلاً صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة  
 المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج (فلنا القياس ان لا يصح  
 لكنهما استحسننا وقالوا المقادير جنس واحد وان كانت اجناس صورية لانها  
 تثبت في الذمة ثمناً والعدييات التي لا تتفاوت كالمقادير في ذلك (وهو)

اى الاستثناء ( تكلم بالباقي بعد الثبوت ) اى المستثنى يعنى انه استخراج ضرورى  
 و بيان معنى اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى \* فلبث فيهم الف سنة  
 الاخسين عاما \* والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعاصرة  
 ولو بوجه حالى انشأى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى  
 وفى العدد كقوله تعالى ( وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ) فعنه  
 لبس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا  
 وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حله على المنقطع ( قلنا لان سلم صحته  
 فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه ) فان قيل  
 المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية ( قلنا هو شاهد لانما قال (الشافعى)  
 الاستثناء ( من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد ) فان الاجماع  
 قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل  
 ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد فى نفي آله سواء اذلم يحكم بشوته  
 ( ولا جاع عليه ) اى على انه من النفي اثبات وبالعكس ( قلنا ) فى الجواب  
 عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي ( بالعرف الشرعى )  
 لا الوضعى اللغوى الذى كلامنا فيه وما يدفع به يقال ان المقدر فيها ان كان  
 الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود  
 ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة ( و ) قلنا فى الجواب  
 عن الثانى ( مرادهم ) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء  
 من النفي اثبات ( عدم النفي وبالعكس ) اى مرادهم بالنفي فى قولهم  
 الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام ( ولو سلم )  
 ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتيهما ( فعارض ) ذلك الاجماع ( بمثله )  
 اى اجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثبوت ( فالتوفيق  
 بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية  
 المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالتغاية المنهية للوجود بعدم  
 وبالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يدفع ان الاشارة فوق المفهوم  
 فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها ( وشرطه ) اى الاستثناء ( ان يكون )  
 الاستثناء ( مما اوجبه الصيغة قصدا ) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى  
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى ( ولذا ) اى لاشتراط كونه مما اوجبه  
 الصيغة قصدا ( لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة )

بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك  
 لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة  
 ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة صمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه  
 وجوزة محمد اما المتناولها اياه يوم المجاز وهو الجواب مطلقا اذا لم يحور  
 شرعا كالمحجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا  
 واما العمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسألة لا يتناولها الخصومة  
 فصيح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء  
 على حقيقته (وكذا الانكار) يعنى انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق  
 الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شئ منهما فصيح  
 استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند  
 ابي يوسف رحمه الله لالدليل الاقرار بل الانكار عين الخصومة فيكون  
 استثناء الكل من الكل وهو باطل كاسيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل  
 لا يصح اتفاقا اذ حقيقته عينه ومجازها ما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع  
 مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو ان طالق ثلاثا الاثنان  
 (خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم  
 الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء  
 القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم  
 بالحاصل بعد التنايف شرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به  
 (لا الكلا) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الاعبيدي  
 (او بالساوي مفهومه) نحو امائي كذا الاملوكتي فان كلا منهما باطل  
 لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل  
 متكلما بما يبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء  
 نحو عبيدي كذا الا فلانا ولا عبيده سواهم جاز لاحتمال الكلام  
 في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرج  
 عن المساواة نحو له على ثلاثة الاثنان حيث يلزم اربعة) لوقوع  
 الاثنان في درجة الاثبات لكونهما مستثنين عن ثلاثة هي في درجة النفي  
 لكونها في محل الاستثناء عن ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الاثنان  
 اذا استثنى من ثلاثة في درجة الاثبات يبقى اثنان فجمعهما مع الاثنان  
 الآخرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتماطفة)

فيدخل فيها الاقرار  
 والانكار قصدا فصيح  
 استثناء الاقرار

لان استثناء الانكار  
 ليس تقرير الحقيقة  
 الغوية بل ابطال لها

يعني لو وكل بالخصومة  
 واستثنى الانكار لا يجوز  
 عند ابي يوسف

ينصرف (الاستثناء) (الى) الجملة (الآخرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكما لهما متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مستكوك لجواز انصرفه الى الآخرة فقط والتحقيق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرافه الى الكل لان الجمع يحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لان سلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف مثالة آية القذف فان قوله تعالى (الا الذين تابوا) منصرف عندنا الى قوله تعالى \* واولئك هم الفاسقون \* حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم الى ردها من تمام الخد وعنده منصرف الى قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* حتى ان التائب يقبل شهادة عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اي ان لم يمنع بعض ما يتناولها المصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق بالمصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الآية بمعنى لكن اما بالنفي او الاثبات نحو ما جاء في القوم الاحبار او الازيدا اذا لم يكن منهم واما بعلم الاجتماع نحو ما زاد الامانة نقص ومافع الاما ضرر بخلاف ما جاء في زيد الا ان الجوهر الفرد موجود (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى الاعتبار من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء والجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصاف التصرف بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من الجنون وبيع الحرف فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنية انت طالق قلنا لما كان مرجوا لوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كسقوط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده للغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

٢ فالطلاق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصل الذي كان وجود التعليق والاستمرار الى وجود الشرط كما هو مذهبنا وعند الشافعي عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فعدم الحكم عند عدم الشرط حكم شرعي مستفاد من نص التعليق عنده وعدم اصلي غير ثابت بهذا النص وهو ساكت عنه فعدم جواز نكاح الامة عند الطول عدم اهلي لبس بمستفاد من نص قوله تعالى فمن لم يستطع انما يثبت جواز نكاحها عندنا بعموم نص (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) فان قلت كيف يعمل بالعمومات وحل ٤

٤ المطلق على المقيّد  
بالشرط واجب قلت  
لا نسلم انه مطلق بل  
فان المطلق من قبيل  
الخاص لا شمول فيه  
ولا تعيين منه

وجود (الشرط) لان المانع حيثئذ يتنفى (لجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعناق ونحو ذلك (بالملاك) بان قال لاجنية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأه فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشترى منك فانت حر او قال ان اشترى عبدك فكذا لان وجود المالك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا حين وجود المالك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) التعليق بمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الشبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويترأخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق الفند بل لا يؤثر في منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور هليته بمجرد وجوده اللفظي واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبره فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعناق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب لا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها شبوت الحكم بالايجاب في وقته لا مانع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذا الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملاك) لان وجود المالك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجدت العلة ولم يوجد المالك لم يصح التصرف (ومبناه) اى معنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الابقاع) اى ايقاع الطلاق

والعتاق ونحوهما وإذا كان المعلق هو الإيقاع فلا يتصور قبل وجود  
الشرط المعلق به فلا يعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) أي  
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما وإذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع  
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا أما أولا فلا نرى من حلف لا يعتق لا يحنث  
بالعتاق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب أن يحنث وأما  
ثانيا فلا جاع أهل العربية وغيرهم أن الجزء وحده لا يفيد الحكم وإنما الحكم  
بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة  
الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزء وحده والشرط قيد له  
بمزالة النظر والحال حتى أن الجزء أن كان خيرا فالشرطية خبرية  
وإن كان انشأ فأنشائية (وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء  
كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير  
دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام  
بمزالة المستدأ والخبر ورد بأن ما ذهب إليه الميرانيون لا يخالف كلام أهل  
العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم  
والعرف وقد صرح الخويعون بأن كمال المجازاة تدل على سببية الأول  
ومسببية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء  
(وذكر مشية من لا يظهر مشيئته) نحو أن شاء الله تعالى وإن شاء الملك  
وإن شاء الجن ونحو ذلك (إبطال) لحكم الكلام (عند أبي يوسف) فإنه  
قال إن الصيغة وإن كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم وإعدامه  
على خلاف سائر التعليقات فإن التعليق بالشروط وإن كان أعدا ما المحال  
ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف  
على هذه المشية فيكون التعليق بها إعداما لحكم الكلام أصلا (و) ذكر  
مشية من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا إلى  
صيغة الشرط (ويروى العكس أيضا) وثمرة الخلاف تظهر في مواضع  
منها أنه إذا قدم المشية فقال إن شاء الله تعالى أنت طالق فعند من قال  
بالإبطال لا يقع الطلاق لأنه أبطل فيبطل الكلام سواء قدم أو آخر  
بحرف الفاء أو غيره وعند من قال بالتعليق يقع لأنه لا تعليق فإذا قدم الشرط  
ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها  
أنه إذا قال إن حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها أنت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحث وعند القائل  
 بالتعليق يكون يمينا فيثبت ( اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت  
 مع الهبة والصدقة وشعر ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير  
 متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح  
 هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح ( واذا دخل  
 الشرط على الشرط ) بان يذكر اولا عاطف بينهما ( يقدم ) الشرط  
 ( المؤخر ) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء ( تأخر الجزاء )  
 عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كنت فلانا فانت حر فشرط  
 العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم  
 لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف  
 وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل  
 احدهما عن الآخر لان الشرط الاول يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما لم يكن  
 وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان  
 الشرط الاول مع جزائه جزءا للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء  
 فصار كأنه قال ان كنت فلانا فن دخلت الدار فانت حر فكان الكلام  
 شرطا لانعقاد اليمين والدخول شرطا لانحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقدت  
 اليمين ثم بالدخول انحلت اليمين اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد  
 شرط الحث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر ( او تقدم ) الجزاء على الشرطين  
 كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كنت فلانا فالتقدير ان كنت  
 فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرطا لانعقاد الاول شرطا لانحلال  
 على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء ( واذا  
 تحللاهما ) اي الشرطين ( الجزاء ) اي دخل الجزاء بين الشرطين ( كان )  
 الشرط ( الاول ) شرطا ( لانعقاد ) اي لانعقاد اليمين ( و ) كان الشرط  
 الثاني شرطا ( لانحلال ) اي انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي  
 كذا ان كنت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت  
 المتزوجة قبل الكلام لالا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان  
 كذلك لا يكون شرطا لانعقاد ولا لا يكون مافرضناه يمينا يمينا لانه الكلام  
 انشام المستقل المتعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا لانحلال ولا يكون  
 لغوا فصار الكلام شرطا للحث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا اكلم انجلت فالتى تزوجهما بعد الكلام تزوجهما بعد انحلال اليين فلا تطلق  
 والتى تزوجهما قبل الكلام تزوجهما قبله واليين باقية فتطلق (واذا تعقب)  
 الشرط (الجل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذا طالق  
 وعلى حجب ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط  
 التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة  
 من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها  
 في التقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه انا خير  
 (واذا تقدمها) اى الشرط اجل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك اجل (به)  
 اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاطفة (بينهما) اى  
 بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرته طالق وعنده حر وعليه الحج  
 ان كملت فلانا ولانية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) في  
 التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق  
 فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث  
 لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاول)  
 اى اولى اجل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال لامرته  
 طالق ان كملت فلانا وعنده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا اكلم طلقت  
 لا غير والعق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء  
 المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط  
 الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال لامرته طالق  
 ان اكلم فلانا وعنده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقى نظم  
 الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن  
 ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع  
 (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون اضافة الحكم الى السبب (وهو  
 نوع توضيح علم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو في حكم المنطوق) للزومه  
 عنه عرفا كقوله تعالى (وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد  
 الشريكين بيان لنصيب الاخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة)  
 الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى  
 الذى من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه  
 (لسكوت الشارع عن تغيير ما يعينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهدته عليه السلام من معاملات  
كان الناس يتعاملون بها وما بكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فافقرهم  
عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه الصلاة  
والسلام ان يقر الناس على محذور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة)  
البدن في (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح  
على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت (الصحابة عن تقويم  
منفعة البدن في (زوجته) اي المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج  
جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرجع ذلك الى عمر  
رضي الله تعالى عنه ففرضي بهما لمولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان  
ذلك بحضور من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعتها ومنفعة الولد فخل ذلك  
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته  
بدلالة حالهم والموضوع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالب بالحكم الحادثة  
وهو جاهل بما هو واجبه كذا قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى (و) سكوت  
(البكر المألقة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجهة للحياء وهي الرغبة  
في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا للشبوت الحق عليه واقارابه  
لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء مال زمة وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل  
ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزم الا اذا  
كان مخفيا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا  
ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشئيع) عن طلب الشفعة بعد  
علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لخال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من  
لا يرضى بثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك  
المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى)  
حين رأى نجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لخال في المولى وهي  
ان العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر  
النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث  
على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم) ومنه  
ما ثبت ضرورة اختصار الكلام تحوله على مائة ودرهم ومائة ودينار  
ومائة ووقفي (بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة  
مجملة عليه بيانا كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل المفارقة قلنا هو مقتضى القياس لكننا استحسنناه بالعرف والاستدلال  
فان ارادة التفسير بالمعطوف ومميزه عنه متعارفة في نحو مائة وعشرة  
ذراعهم للايجاز حتى يستلحق ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة  
ودرهم وعطوف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت في الذمة في عامة  
المعاملات كالكيل والموزون بخلافه على مائة وثوب فضلا عن نحو  
وعبد وشاة فانه لم يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد  
كالمضافين واذا لم يميز الفصل بينهما الا بالنظر فكما يعرف المضاف اليه  
مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار (و)  
الخامس ( بيان تبديل وهو النسخ ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه  
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مسألتان الاولى في تعريفه (وهو)  
لغة التبديل واصطلاحا ( ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي )  
يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وتقريراً فخرج دلالة الدليل الشرعي  
على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق  
الانساء والاذهاب عن انقلاب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلاوة  
فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام المهم الا ان تدرج  
الاحكام اللفظية كصححة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه  
وخرج دلالة عدم الاهية كالموت والجنون على عدمه (مترسخ) خرج به  
التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر  
اليضا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف  
بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار ردون آخر فانه بيان  
محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه  
الظاهر في البقاء والبحث الثاني في جوازه (و) هو ( جائز عقلا ) اما  
اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظلاله لانه  
يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا  
على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات  
وعلم الخير بقديره وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة  
والايمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كافي الاحياء والامانة (و) جائز (نقلا)  
لان الاستماع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم  
نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولا ن الجمع بين الاختين كان  
جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرايع ( فان قيل  
كل منها رفع للإباحة الأصلية ) قلنا الإباحة فيها بالشريعة فان الناس  
لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير  
منهم فكانت احكاما شرعية ( خلافا لغير العيسوية من اليهود ) فانهم  
انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا اما الاول فلان النسخ اما الحكمة  
ظهرت فيكون بداء اولالها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال ( قلنا  
ان اريد بظهور الحكمة تجديدها بتجديد الازمان اخترنا الاول ولا بداء  
وان اريد بتجديد العلم بها اخترنا الثاني ولاعبث اشبهتها واما الثاني فلنقلهم  
عن موسى عليه السلام انه لا نسخ لبشرية وعن التورية تمسكوا  
بالسبب مادامت السموات والارض ( قلنا لانسخ انه قوله وانه متواتر ولا نسلم  
انه ثابت في التورية التازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم  
لا يكون حجة لانه محرف وانما اختلفت نسخها كيف ولو ثبت ذلك  
لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم  
يدل على انتفاء الملزوم (و هو) واقع) لما سبق في الجواز نقلا ( خلافا  
لابي مسلم ) الاصفهاني ( ولم يرد ) بانكار وقوعه (ظاهرة فانه لا يصدر عن  
مسلم فكيف عن ابي مسلم ) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار  
اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما نسخ من آية والناسي  
اكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه الصلوة والسلام وهو ايضا  
باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المتأخرة  
اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشر اشرع  
محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذ كان الاول موقفا  
لا يسمى الثاني نسخا ( قلنا لانسخ ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت  
احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقرا او مبدلا  
لبعض دون البعض فن اين يلزم انتوقيت بل هي مطلقة يفهم منها  
التأييد فتبدلها يكون نسخا ولو سلم مثلا التوجه الى البيت المقدس  
والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى  
المبحث الثالث في محل النسخ (ومحله حكيم) احتراز عن الاخبار عن الامور  
الماضية او الواقعة في الحال والاستقبال مما يؤدى نسخها الى كذب واجهل

بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام  
 (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ (فرعى)  
 خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم  
 (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولا تأيد) اى دوام الحكم مادامت دار  
 التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأييدا لتوقيتا (قيدا حكم)  
 صفة توقيت وتأيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه  
 لا يجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امر ان الاول ان لا يكون التوقيت  
 والتأيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا  
 فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد  
 متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على  
 جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والسيخين  
 ومن تبعهما (الثانى ان يكون التوقيت والتأيد قيدين للحكم ظاهر الانصا  
 نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والاختار في التنازع افعال  
 الثانى فيكون ابدا قيда يجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه  
 يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من افعال الابد لا عندهم  
 للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لاينا في عدم ابدية التكليف به لجواز  
 اختلاف زمانيهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو  
 صم غدا فات قبله او نسخ اليوم ولما خرين ان ورود النسخ على الصوم  
 الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه يناهيهما  
 وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم في دوام الصوم  
 ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقض كل لازم للزومه فيكون مطلقا  
 لخصوصية التأيد كما في تأيد الوجوب بعينه (المبحث الرابع في شرط النسخ  
 وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن  
 من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص  
 وابى زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضى بعد وصول الامر الى  
 المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرطا ولا يكفي ما يسع جزأه  
 فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقيل مضى ذلك القدر محل النزاع  
 وبنائه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفائته  
 مقصودا نارة كما في انزال المتساوية وكونه اقوى المقصودين احرى لتوقف

كون العمل قرينة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه  
وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا ونسخا ابيان انتهائهما  
مدته فلو نسخ قبله كان بداء ( لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس  
من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقدا بني عليه السلام وهو الاصل  
وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء  
الى المسجد الأقصى اثبوتها بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث  
مشهور يلقى بالقول لا يمكن انكاره كما لم يتواتر فيكون حجة عليهم المبحث  
الخامس في النسخ ( ويحجرى ) النسخ ( بين الكتاب والسنة مطلقا ) يعني  
يجوز نسخ استكتاب بالكتاب والسنة بالكتاب والسنة بالسنة بالكتاب  
فيكون اربعة اقسام الاول كسسخ الوصية للوالدين بآية الموارث والثاني  
نسخ قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها \* ولا خلاف  
في صحة هذين القسمين ( وخالف الشافعي في المختلفين ) اي نسخ الكتاب  
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه ( الاول انه مطعنة  
للطاعين فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه ) والثاني انه تعالى قال  
ما ننسخ من آية او ننسخها بات بخير منها او مثلها \* والسنة دونه ولبست  
من لدنه تعالى ( والثالث انه عليه السلام قال تكبر لكم الاحاديث من بعدى  
فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو  
دليل على رده عند المخالفة ( والرابع انه قال ) قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء  
نفسى فلو نسخ لبدل ( والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعتباره به كيف  
وانه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن  
ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل عن جهله ) وعن الثاني  
ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته فى حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة  
الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق  
الا بالوحى سيما ذالم ينبه على الخطأ ( وعن الثالث ان لك الحديث غير صحيح  
لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به  
حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد  
فاعرضوا ذلك الحديث الذى لا تعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه  
لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم  
فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا  
رده لانه لا يصح لان نسخ به الكتاب ( وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده  
 تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بهما تبديلا من تلقاء نفسه  
 عليه السلام ( وعلى الثاني بوجهين ) الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق  
 ( والثاني انه تعالى قال \* وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم \*  
 فلا يكون ما جاء به رافعا ) والجواب عن الاول كما سبق في الاول عن اول  
 الاول وعن الثاني ان المراد بالبين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم  
 ولو سلم فيدل على ان النبي عليه الصلوة والسلام مين في الجملة ولا ينافي  
 كونه ناسخا ايضا ( والاجماع لا ينسخ ) شيئا ( ولا ينسخ ) بشي لان الاجماع  
 بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الكفاية في عهده ولا ينسخ  
 بعده واما سقوط نصيب المؤلف قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله تعالى عنه  
 فسقوط سببه لا بالاجماع ( وكذا القياس ) يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ  
 لانه لما كان مظهرا كان اناسخا والمنسوخ في الحقيقة نصه لانفسه على انه  
 لا ينسخ بعده عليه الصلوة والسلام كما سبق والعبرة في عهده عليه الصلوة  
 والسلام بالنص وان وجد القياس ( والناسخ ) اي الحكم الذي يفيد  
 النسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق ( وقد يكون اشق منه  
 في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون  
 مثله او اخف لقوله تعالى \* نأت بخير منها او مثلها ) قلنا الاشق قد يكون  
 خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقل انه يجوز ان تكون المصلحة في الثقل  
 من الاخف الى الاشق كما لا يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه  
 الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم  
 حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق  
 من الاباحة ( ولا ينسخ المتواتر ) كتابا كان او سنة ( بالاحاد ) لان المظنون  
 لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبالي مكة في صلاتهم بخبر الواحد  
 مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه  
 الصلوة والسلام ذلك ( فقول لافا دته القطع بالقرائن فان نداء مناديه  
 عليه الصلوة والسلام بحضوره في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ  
 والمنسوخ كلاهما قطعيان ( وقيل النابت بالتواتر اصل الحكم ولا ينسخ  
 فيه وانما النسخ في بقاءه حال حياته وهو ظني اثبوت بالاستصحاب لان  
 احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان ( ولا ينسخ )

المتواتر ( بالمشهور ) لان النسخ من حيث يباينه يجوز بالا حاد كبيان  
 المجلد ومن حيث تبدله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا  
 بالسببين ( يجوز نسخ الثابت بالدلالة ) اي دلالة النص ( مع ) نسخ  
 ( الاصل ) اتفاقا ( واختلف في ) نسخ ( احدهما ) بدون الآخر ( قيل يجوز  
 مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بالآخر ) قلنا لا يفيد انتفاء اثبت  
 الاستلزام ( وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل  
 ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم  
 ) واما من طرف النسخ فانه تابع فلا يبقى بدونه ( قلنا التبعية في الدلالة  
 والفهم لافي ذات الحكم والمرتبغ بالنسخ ذاته لادلالة اللفظ فلا يتم التقريب  
 ) واختار جواز نسخ الاصل بدونه اي بدون الثابت بالدلالة لا العكس  
 وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل  
 ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا  
 عكس ( بخلاف القياس ) يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم  
 فرعه لان نسخه يوجب القاء عاية علته وعليها يرتب الحكم وبانقائها ينتفي  
 الفرع ( يعرف انما نسخ بالتاريخ ) بان يعلم ان نصا قاطبا للنسخية متأخر عن  
 نص قاطب للنسخية ( وتنصيص الرسول ) بنسخية ( صريحا ) كهذا ما نسخ  
 ( او دلالة ) كحديث كنت ذهبتكم ( او ) تنصيص ( الصحابة ) خلافا لمن لا يرى  
 التمسك بالآثر ( واذا لم يعرف ) النسخ ( فالتوقف ) اي الحكم هو التوقف  
 ( لا التحيز ) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحد ما حقق قطعا المبحث السادس  
 في المنسوخ ( والمنسوخ منه ) اي من الكتاب اربعة لانه ( اما التلاوة والحكم )  
 المستفاد منها ( معا ) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها  
 قال الله تعالى \* ان هذا في الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى \* ولم يبق  
 منها تلاوة ولا حكم ( او احدهما ) اي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منهما  
 البعض لان النص وسية الى حكمه فلا اعتراضا رلها عند فواته كوجوب  
 الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الابنه فلا يبقى دونه كالمالك  
 الثابت بالبيع بعد انفساخه ( قلنا التوسل والتسبب ههنا في الابتداء والبقاء  
 والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا  
 جوازه من حيث ان اللفظ احكاما مقصودة كالايجاز وجواز الصلوة  
 والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينهما وبين الحكم

قال فخر الاسلام  
 وذلك باحد الطرفين  
 اما بالانساء او بوجوب  
 من يحفظها من العلماء  
 مع

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسجاً كسائر المتباينة (وثانياً وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضي الله تعالى عنه أنه كان في المنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارخوهما بكلاً من الله ويراد بهما عراف المحصن والمحصنة لأن الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كمنسج إذا زنى باللسان وأما كهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدین ونحو ذلك (أو وصف الحكم كالأجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والأجزاء) أعلم أن العلماء اتفقوا على أن الزيادة على النص إن كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب أصله لا تكون نسجاً لحكم المزید عليه لأنها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير للأصل وكذا إن لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشبهة في حد القذف مقارنة للجلد (واختلفوا في غير هذين القسمين وهن زيادة الشرط وزيادة الأجزاء أما زيادة الشرط فإنها ترفع أجزاء الأصل وأجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للأمر كما سبق في مباحث الأمر وأما زيادة الأجزاء فأنما تكون بثلاثة أمور الأول بالتحجير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثاني بالتحجير في ثلاثة بعدما كان الواجب واحداً اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك واحد هذين الاثنين) والثالث بالإنجاب شيء ثالث فالزيادة ههنا ترفع أجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح أن معنى الأجزاء امتثال الأمر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فلا مثقال بفعل أصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسج لأنه مستند إلى عدم الأصل قال (الشافعي) زيادة الشرط في الأجزاء ليست بنسج بل هي (بيان محض لأن الزيادة) على الأصل ضم (وتقرير) للأصل (والنسخ) رفع (تبدیل له) فكيف يتعدان فهي في حق قرق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كن ادعى الفاضل وخمس مائة فشهد شاهد بالف وأخبره وخمس مائة (قلنا لأنسلم أن الزيادة على الأصل تقرير له فإنها تنسج رفع الأجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الأجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريراً) للأصل بل تبدل له فإذا كانت الزيادة نسجاً عندنا (فلا يزداد بخبر الواحد والقياس) المقيدين للظن

(على)

قوله فلا يرد بخبر الواحد الخ فإن قيل فرضية النية في العبادة كالصوم والصلوة بقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات وأنه من الأحاد فنلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فإنه جعل الإخلاص وهو النية حالاً للعبدين والأحوال شروطاً والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم أن الآية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبها وهو اشتراط النية في الوضوء إذا أريد به القرينة لا مطلقاً فينبغي أن لا يجب النية في الوضوء إلا إذا كان أريد به القرينة لأنه عبادة حية أي أن الوضوء ليس بعبادة إذا العبادة فعل يأتي به المرء تعظيماً لله تعالى تدللاً وخضوعاً والطهارة للاهلية للعبادة أي للصلوة فاندفع به أن النية

٨ شرط في كل ما مور به

اقوله تعالى وما امروا الا

ليعبدوا الله مخلصين

والوضوء ما مور به

فتكون النية بشرط فيه

بالكتاب او الخبر المأثور به

يعني انما الاعمال بالنيات

سجد

فان قيل قوله فاغسلوا

وجوهكم خرج شرج

جزاء الشرط تقديره

فاغسلوا وجوهكم

للقيام الى الصلوة الا يرى

ان قوله فقهرير رقية

مؤمنة اشتراط النية

عند التعرير في كفارة

القتل الخطأ ولم يكن

زيادة على النص قلنا

نعم كذلك لكن اشراط

النية في جزء الشرط

اذالم يكن شرطا

لشرط آخر كما في

التحريم بخلاف الوضوء

لان الشرط يراعى

وجوده لا وجوده

قصد واعتراض قوله

فاغسلوا وجوهكم

امر بالوضوء

لاجل الصلوة لا مطلقا

لانه على وزن قوله

جاء الشاء فتأهب

اي فتأهب لاجل

الشاء والوضوء لا لاجل

الاء الشاء ما لا

(على المتواتر) المفيد للعلم (والسهو) المفيد للمماثلة الفطن (خلا فانه) اي الشافعي فانها لما كانت عنده بيانا محضاً جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام (فلا يراد التقريب على اليد والنية) بقوله عليه الصلوة والسلام \* انما الاعمال بالنيات \* كما ذهب اليه الشافعي (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلوة والسلام \* ابدوا بآداب الله تعالى به \* وبقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الظهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم مسح برأسه ثم يغسل رجله كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اي المولاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه ما لا يمارى انه عليه الصلوة والسلام كان يوالى في وضوئه او بقوله عليه الصلوة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يرادوهى قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا \* فان كلا من الغسل والمسح لفظة خاصة وضع لمنى معاوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقة يقتضى الجواز على اى وجه كان من زيادة الامور المذكورة عليه بما رفع لحكم الاملاق منبر الواحد ونوعه بشرط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجب بان النية انما تثبت بالنص لا غير لان التيمم ينهى عنها اذ هو القصد اغدة والنية هي القصد فاعتراض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصمد لاستباحة الصلوة وهذا يخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول الجواب ان الاصل في الشروط ما مور به ان بلا حنة فيها جهة الشرطية فيكون في بغير وجود ما بلا اشراط النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلا حنة فيها جهة كونها ما مور به انما اذا دلت عليها قرينة فبشرط فيها النية والوضوء من قبل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزأ للشرط في قوله تعالى \* وان كنتم مرضى او على سفر او عجزا طبيا \* علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه ما مور به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينهى عن القصد فليست اهل فانه دقيق والقبول حقيق (ولا) يزداد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف  
وهي قوله تعالى \* وليطوفوا بالبيت العتيق \* فان الطواف خاص  
وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوارزه من المحدث  
والظاهر فاشترط الطهارة بما ذكر رفع حكم الاطلاق بخبر الواحد  
وهو نسخ فلا يجوز به ( واعترض بان النص يحمل لان نفس الطواف غير مراد  
اجمعا فانه قدر بسبعة اشراط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى  
لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان  
والطواف منكوسا واذ ثبت انه يحمل جازان يلحق خبر الطهارة بآياله والحج راب  
انا لانسلم انه يحمل وامثبات العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها  
الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكين التقصان  
القاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكرهية ولهذا يجبر بالدم  
بلاعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم في حق العدد ابتداء الفعل  
لامطلقا اما الاول فلان باب التفضل للمبالغة وذلك يمتثل العدد والاسراع  
فالتحق خبر الاشواط السبعة بآياله لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على  
التكرار ونظيره قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه يحمل من حيث  
احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين  
الاجال (واما الثاني فلانه لا بد للتحقق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه  
فلراد حركة اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء  
بآياله فلسأما (و) لا (الفائضة) لا (التعديل) اى تعدل اركان الصلوة  
(على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام  
لا صلوة الا بفائضة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف بقوله عليه الصلوة  
والسلام لا عرابي اخف في صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال  
من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها تحمل  
(بخبر الواحد) متعلق بلايزاد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايان على  
ارقية) في كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم  
زدتم الفائضة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما ثبت الفرضية لانها  
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي  
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن  
ان يرا دبه وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفائضة والتعديل

الصلوة به فلزم اشتراط  
النية اجيب معنى الآية  
ايحباب وضوء يقع  
وسيلة الى الصلوة  
او ايحباب وضوء على  
وجوبه بارادة الصلوة  
لا يحباب وضوء مقرون  
بالنية ان يفهم من الظاهر  
ايحباب تأهب يقع  
وسيلة الى دفع مضار  
الشتاء وايحباب تأهب  
علة وجوبه الشتاء  
لا يحباب تأهب مقرون  
بالنية

فان قلت الامر يقتضى  
انتفاء الكراهية لانه  
استبعاد ولا كراهية في  
عبادة العبد به وهي  
لا تنفي الا بالطهارة  
وكانت من مقتضيات  
الكتاب قلت المحكى  
عن ابى بكر الرازى انه  
يقول الامر يتناول  
المكروه وشمس الأئمة  
وان كان لا يقول به  
لكن كراهية طواف  
الجنب والمحدث  
بوصف في الطائف  
لا المعنى في الطواف  
الذى هو تعظيم بيت  
الله تعالى

على النص قلت بل  
يسان لان البلاغة  
في الطواف في قوله  
تعالى وليطوفوا بحمل  
فالتحق الخبر بساناله  
معد

او نقول هذه الزيادة  
ليست على وجه  
الفرضية بمعنى دفع  
الاجزاء بتلك الزيادة  
على جهة الوجوب  
فيمكن التقصان بتركها  
كزيادة التعديل على  
الصلوة معد

وكذلك قوله تعالى  
وامسحوا برؤوسكم  
يوجب مسح بعض  
الرأس لاجل الباء وهو  
مطلق يتأدى بآدى  
ما يطلق عليه اسم  
البعض وقد قيدتوه  
بمقدار انصاف  
بالحديث فهو زيادة  
على النص والجواب  
هو بان الكتاب في المسح  
ليس بمطلق لان حكم  
المطلق ان يكون الاتي  
بآى فرد كان آتيا  
بالأمر مودبه كآى قوله  
تعالى فاقرؤا ما تيسر  
من القرآن فان الاتي  
ببعض آى ٣

فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لاننا لم نقل بعدم اجزاء الاصل او لا الفائدة  
والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه تأثم تأركهما  
عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية  
والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جمعه بمعنى اثم لتوضي تركه لانه  
بما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى  
اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى  
سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد على التقص  
عن التلب وهذا سران ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل في الوضوء واجبا  
(الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب  
والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اى السنة (ما صدر  
عن النبي عليه الصلوة والسلام من قول ويختص) اى قول المنسوب الى النبي  
عليه الصلوة والسلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة  
القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى  
فعلا او قولا صدر من امته فإيترك عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان  
صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي اختج الى بيانه اولا فقل  
(الوحي) في حقه عليه الصلوة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على  
ثلاثة اقسام (الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلوة والسلام  
(من ملك يفته) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى  
وتقدس وهو ما انزل عليه عليه الصلوة والسلام بلسان الروح الامين جبرائيل  
عليه السلام كالقرآن) والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اى الرسول  
(باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلوة والسلام  
ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها  
والى الثالث بقوله (اولاح لقلبي يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله  
تعالى \* ان يكلمه الله الاوحيا \* اى الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال  
الله تعالى \* لتحكم بين الناس بما اراك الله \* والكل من الاقسام الثلاثة  
(منه) اى من النبي عليه الصلوة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليه  
اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني  
(باطن) وهو ما لا ينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنه بعضهم)  
مطلقا كالاشاعة واكثر المعتزلة لانه لا يتعلق الاغن الوحي بالنص والمفهوم

كنيت القرآن اربعة  
أو نصفه يكون الكل  
فرضا مأثورا به  
بشلاف المسح فانه  
أو مسح على نصف  
الرأس أو ثلثه لا يكون  
الكل فرضا بل الزائد  
على الربع مستحب  
فيثبت ان الكتاب يحمل  
لا مطلق والحديث  
يبينه <sup>مف</sup>

يعني يلزم المساواة بين  
تبع الاصل وتبع التبعية  
مع ثبوت التفاوت بين  
اصليهما وهي خلاف  
موضوع الشرع <sup>مف</sup>  
اختار لفظ السنة دون  
الخبر لانه شامل بقول  
الرسول عليه السلام  
وفعله وفيه ان الفعل  
غير مراد ههنا لانه  
ان الفعل غير مراد  
ههنا لانه لا يوصف  
بكونه امرا او نهيا  
او خاصا او عاما مع انه  
مباحث مشتركة  
بين الكتاب والسنة  
<sup>مف</sup>

٩ روى ان غنم قوم  
وقعت ليل في زرع قوم  
فافسدت قحاصموا  
عند داود عليه السلام

من الوحي ما لقي الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يستعمل  
الخطأ فلا يجوز الاعتدال به عن دليل لا يستعمل ولا يجوز بالنظر الى النبي عليه  
الصلوة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته  
لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل  
بالاجماع ( والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن  
عن الهوى وما القرآن الا وحى يوحى الله تعالى اليه سلمنا شواهده لغيره لكنه  
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى  
( وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز  
بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع ) وعن الثاني ان اجتهاده لا يستعمله  
القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع لاحتمال كالأجاء  
الذى سنده الاجتهاد ( وعن الثالث ان المخالفة انما تتصور لو جاز القرار  
على الخطأ فلما لم يجوز لم يجز ( وجوزة آخرون ) مطلقا كالك والشافعي وعامة  
اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه ( الاول  
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا ( والثاني  
وقوعه من غيره الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم  
قوم افسدت زرع جماعة فقصاصموا عند داود عليه السلام ٩ شكك بالغنم  
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة  
غير هذا ارفق بالفريتين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون  
بابا نهما راو لادها واصروا فيها والحرث الى ارباب النسياء يقومون عليه حتى  
تعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء  
ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل  
بالنصل ( الثالث انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل  
في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ( الرابع انه شاور اصحابه  
في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا تقريبا  
الوجوه وتخمين الراى اذ لو كانت لتطبيب قلوبهم ولم يعقل برأى بهم كان  
ذلك اذاء واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له  
العمل برأى بهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى ( فلنا هذه الوجوه  
انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كإسبائى ثم نقيته لامتطاع النزاع  
فيه ( والخيار ) عندنا ( انه عليه السلام ينتظر الاول ) يعني ينتظر الوحي

٢ حكم داود عليه  
السلام بالغنم لصاحب  
الحرث فقال سليمان  
عليه السلام وهو ابن  
احدى عشرة سنة غير  
هذا ارفق بالفريقين  
ارى ان تدفع الغنم الى  
اهل الحرث ينتفعون  
بالبا نهما واو لا دها  
واصوا فها ويدفع  
الحرث الى ارباب الشاء  
يقومون عليه حتى  
يعود كهيئة يوم  
افسدت ثم ترون  
فقال داود عليه  
السلام القضاء  
ما قضيت وامضى  
الحكم بذلك اما وجه  
حكم داود عليه  
السلام ان ضرر وقع  
بالغنم فسلت الى المجنى  
عليه كفى العبد الجاني  
واما وجه حكم سليمان  
انه جعل الانتفاع بالغنم  
بازاء مافات من الانتفاع  
بالحرث من غير ان يزول  
ملك المالك من الغنم  
واوجب على صاحب  
الغنم ان يعمل فى الحرث  
حتى يزول الضرر ٤

الظاهر قدر ما يرجو زواله (ثم اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو  
زواله وخاف الفوت فى الحادثة (يعمل بالنانى ) يعنى الاجتهاد لان الاول  
اصل فى حقه عليه الصلوة والسلام ( والثانى خلف ولا يصار الى  
الخلاف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه  
ولا يجمل بالتيقن ما لم ينقطع رجاءه عن الماء (والاول ) يعنى الوحى الظاهر  
(اولى لاحتمال الثانى ) يعنى الاجتهاد الخطأ وان لم يقدر عليه القائلون  
يجوز الاجتهاد له اختلّفوا فى جواز خطئه فى اجتهاده (فهم) من لم يجوز  
لناس امرنا بالتباعد فى الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكننا مأمورين بالاتباع  
فى الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار  
ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه  
اخطأ فى الاذن لهم لكنه لا يثبت القراء على الخطأ بل يثبت عليه  
فى الحال لما ذكرناه انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير  
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم  
على الخطأ على انا لانسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل بايقاع  
العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب  
مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فلا استمرار) اى استمرار الرسول على  
اجتهاده وعدم التنبيه على خطئه (دليل على الاصابة) فى اجتهاده (يقينا)  
فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب ( فلا يجوز مخالفته )  
اى مخالفة الامة اجتهاده ( بخلاف اجتهاد غيره ) فانه لما جاز خطاؤه  
جاز مخالفته \* فصل فيما يتعلق بالقول \* الصادر عن النبي عليه السلام  
اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول  
( بالنبي عليه السلام وهو ) اى اتصاله به بوجه ثلثة لانه اما ١) كامل ان كانت  
الرواة لذلك القول ( فى كل قرن ) من القرون المتعبرة وهى القرن الاول  
والثانى والثالث ( قوما لا يجوز العقل واطمئنه ) اى توافقهم (على الكذب  
عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط  
عمل كل واحد ولا عدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهم ولا لتباين  
اماكنهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظاننا او مجازفا  
وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجماعهم  
كاخبار الجاهل عن واقعة صدقهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

(التواتر) اتباع روايته واحدا بعد واحد (وهو) اى التواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاحده في الشرعيات كقتل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والمسجديات ومقادير الزكوة وفتح ذلك وقالت السمعية والباطنية لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلفه مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لا يفتقر الى توسط المقدمتين باوجدان ولا نه يحصل لمن لا يتأني منه انظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسط المقدمتين بخواتمه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صادق وثانيا انه لو كان ضروريا لعل ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين (والجواب عن الاول) انا لانعلم الاحتياج بل المعلوم به باوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها (وعن الثاني) انا لانعلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسط المألوم (و) اما (فيه) اى في ذلك الاتصال (شبهة صورة) ان كانت (الرواية) كذلك اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لا في) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمأنينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادر كته وان كان المدرك يقينا فاطمينا نهى زيادة اليقين وكما لا يحصل للتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهد ها لا واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ليطمئن قباي وان كان ظني فاطمينا نهى رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملا حظة كونه اتحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواية (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم في الاصطلاح

٤ والنقصان واما حكم  
المسئلة في شر يعتنا  
فعند ابي حنيفة  
لا ضمان ان لم يكن معها  
سائق وقائد وعند  
الشافعي يجب الضمان  
ليلا لانهارا **مسئله**  
٩ المتواتر والمشهور  
وخبر الواحد لان الخبر  
لا يخلو من ان تكون  
رواته في كل عصر  
قوما لا يتفق تواطئهم  
على الكذب او يصير  
كذلك بعد القرن  
الاول او لا يصير بل  
رواية احاد في الاعصار  
الاول متواتر والثاني  
مشهور والثالث خبر  
الواحد **مسئله**  
٧ وشبهها دتهم  
وتصديقهم ولا عبة  
للاشتهار في القرون  
التي بعدها فان عامة  
اخبار الاحاد اشتهرت  
في هذه القرون  
ولا يسمى مشهورا **مسئله**

(خبر الواحد) وان رواه أكثر من واحد ما لم يتواتر ولم يشتهر (وهو)  
 أي خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (في النقل  
 والمنقول) وسيأتي بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل  
 فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم  
 لعلهم يحذرون \* وله توجيهان (الاول انه امر الطائفة المتفهمة بالانذار  
 وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر  
 فلو لا فاداه العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح  
 واوسم فلا يزم حد التواتر بالاجماع) (الثاني ان لعل للترجي وهو على الله  
 تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجب الحذر عن ترك  
 العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد  
 من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الاتام وانه عليه  
 السلام قبل خبر بريدة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية  
 وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل في الهدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك  
 (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين  
 استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكره ذلك يوجب العلم  
 العادي بانما فهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول  
 بتواتر القدر المشترك لاخبار الاحاد حتى يدور (والمنقول) فان الشهادة  
 مع انما مظنة للنهية بالالتحاط والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر  
 مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان  
 فاسقا فالرواية اول وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة  
 الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور  
 دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كافي القياس بل اولادنا شبهة  
 في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم  
 ان ظاهر قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ان تبعون الا الظن يدل  
 على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا  
 (لاتفاء اللازم) وهو العلم فيتنفي المزوم (وهو العمل وقيل يوجب العلم  
 ايضا لوجود المزوم) وهو العمل قلنا لان استلزام العمل للعلم القطعي  
 كيف واتباع الظن قد ثبت بالدلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان  
 على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيكون زان يكون في الآية بذلك المعنى البحث (استثنى في شرائط الراوى) التي اذا فقدت واحدة منها لا تقبل روايته (وهى اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ما سأتى في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجنب الكذب لعلامة بانه لا اثم عليه (و) الشرط (الثانى الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وتبعية الايوين او الدار والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به انبى عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجالا بتصديق جميع ما اتى به بالتفصيل ولا عبرة الاول الا ان تظهر امارته كالصلوة بالجماعة الحديث ولذا قال محمد رجة الله عليه في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصال حين ادركت تبين من زوجه بل الثانى الثانى فان في اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصال بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجالا) وانما اشترط الاسلام لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ (و) الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا يمكن ان يتله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذا اعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ حين الاداء فن د رى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شئ منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجم الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او ماله حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقهها) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به

قال عليه السلام اذا  
رأيت الرجل يعتاد  
الجماعة فاشهدوا له  
بالايمان

(وهو الكمال) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة) وهي استقامة الدين والسياسة وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصريثبت بظواهر الاسلام واعتدال العقل المانع عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج (وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبار والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل للصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب غالباً فخير الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث في) بيان (حال الراوى) وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيهها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقاً) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر او في الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيهها كابى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياساً) اصلاً حتى ان وافق قياساً وخالف آخر يقبل ذلك لان انقل بالمعنى كان شايعاً فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير انظيرين الى ثلثة ايام ان رضىها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)

٤ يعنى ان الخبر يقين باصله لانه من حيث كونه قول الرسول لا يشتمل الخطأ وانما شبهة في عارض النقل حيث يشتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقيناً الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان المتيقن الاصل راجع على محله ٥

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له  
في عبد قوم عاياه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت  
بالاجماع المتعقد على وجوب الدل او القيمة عند فوات العين ( فان  
قيل رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه  
قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر  
ان تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بمحلب الشاة على  
تقدير ان تكون ملكا للمشترى فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا  
على صررة العدوان الصريح ( وان لم يعرف ) ان ارادى الايجدث ايجدثين  
فان لم يظهر حديثه ( في السلف جاز العمل بها ) اي بروايته ( في القرون  
الثلاثة ) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة  
الرسول عليه الصلوة والسلام ( ان وافقته ) اي روايته القياس ليضاف  
الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون  
الثلاثة ( لا بعد ها ) اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يحز العمل  
بتلك الرواية ( وان ظهر ) حديثه ( فيهم ) اي في السلف ( فان قلموها )  
اي السلف روايته بان رروا عنه وشهدوا بحجة حديثه ( اولم يطعنوا )  
في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان  
كاسبق ولا يتهم السلف بالتقصير ( وكذا ) يقبل حديثه ( ان اختلفوا فيه )  
بان قبل البعض ورد البعض ( مع نقل الثقات عنه ) لا مطلقا بل ( ان وافق )  
حديثه ( قياسا ) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة  
قبل الدخول وتسمية المهر فقاضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نساؤها  
فقبله ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ورده على رضي الله تعالى عنه وقدروى  
عنه الثقات كابن مسعود وعقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم  
اجمعين فعملنا بما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب  
العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي ٣ لمخالفته القياس عنده ( وان ردوا )  
اي السلف روايته ( ردت ) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه  
السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر  
وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث ( الرابع ) بيان  
( الانقطاع ) اي انقطاع الحديث عن الرسول ( وهو نوعان ) الاول  
( ناهر وهو الارسال ) وهو لغة خلاف التقيد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لا يجوز  
لانهما في القرن  
الرابع وهذا النزاع  
لاختلاف العهد

٣ وذلك لان المهر  
لا يجب الا بالفرض  
بالتراضى او بقضاء  
القاضي او باستيفاء  
المعقود عليه فاذا عاد  
اليها المعقود عليه مالا  
تستوجب بمقابلة  
عوضا كما لو طلقها قبل  
الدخول بها منه

بين الراوى والمروى عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراوى وبين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اول فلا نثق من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واماننا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم بسناده عن عدل تدليسواهل القرنين لانهم يهون بذلك واماننا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية بجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قيل فى القرنين لقب فى عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممنوع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا تنهم بالثقة عن صفات من سكنت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة سكنت روايته وعن الثانى اننا لنترمه فى الثقة او لا نسلم الملازمة اما الشهادة بالعدالة فى القرنين او الجريان العادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث اننا لنسلم الملازمة فن فوائده معرفة مراتب الثقة للترجيح (واختلف المشايخ فىمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فسو الفسق وتغير عادة الارسال الان يروى الثقة مرسلنا كبروا وامسند كراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيح الجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشيئته تمنع ايضا احتياطا وقلة عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

والمرسل من وجه هو  
ما ارسله محدث  
واسنده هو او غيره  
سجد

الراوى والمسند ناطق والسكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح)  
 وذلك مثل لانكاح الابولى رواه اسراييل بن يونس مسندا وشعبة  
 وسفيان الثوري مر سلا (و) النوع الثاني (باطن وهو اما بنقصان  
 في الناقل) لا نفاء الشرايط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة  
 للاقوى) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريح الحديث) اى  
 كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه السلام لم يفرض  
 لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى (اسكنوهن  
 من حيث سكنتم) الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى  
 من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم  
 قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث  
 بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم تشتهر لا يعمل بها فمالم عمل بها علم انها  
 اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث  
 المشهور عندنا حتى يجوز ان يزاها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء  
 بشاهد ويمين) الحديث المشهور (وهو قوله عليه السلام البيعة على المدعى  
 واليمين على من انكر) اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ  
 بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لا صريحا بل (دلالة) وهو  
 فيما (اذا شئ) الحديث بين الصحابة (في البلوى العام) اذ يستحيل عادة  
 ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث  
 في تلك الحادثة ولم يتمكنوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا  
 بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه لاصحاب) فانهم الاصول في نقل  
 الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الراىين دليل انقطاعه  
 ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنتصف ان عبارة المتن  
 والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس في الطعن) اعلم  
 ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول  
 فلان انكاره بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المترددا وبالتأويل واما  
 بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها ومجهول التاريخ او بالامتناع  
 عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء  
 عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح  
 جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة

وههنا ترجيح بعض  
 احتمالات الآية بالقراءة  
 الشاذة وليس فيرد  
 الحديث بالقراءة الشاذة  
 كما توهم على  
 ان الاحتياط من باب  
 القراءة اقوى فللقراءة  
 الشاذة رجحان على  
 خبر الواحد

٧ مثل قوله عليه السلام  
 ابتغوا من اموال  
 اليسامى خيرا كيلا  
 يأكلها الصدقة فقد  
 اختلفوا في زكوة  
 الصبي ولم يرجعوا  
 الى الحديث فدل انه  
 غير ثابت او منسوخ  
 منه

٢ بان خالف بقائه  
المبالاة والتهاون  
بالحديث اولغفاله  
اونسيان فقد سقطت  
عدالته لانه لم يكن  
عدلا

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل  
فقال (وهو) اى الطعن (امامن المروى عنه ففيها) اى نفي المروى عنه  
الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى ككذب  
احدهما قطعا لكن لعدم تعيينه لا تسقط عدالتهما ٢ المتينة لان اليقين  
لا يزول بالشك كبنتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك  
الحديث (وترده) اى تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصرح عليه او قال  
لا ادري (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد  
اوله يحمله على غير ظاهره كتحصيل العام وتقييد المطلق (فختلف  
فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره  
الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعي ومن  
تبعهم ليس بجرح ولا جرح روايتان مثاله ما روى سلمان عن الزهرى  
عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة تكلمت نفسها بغير اذن  
وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب  
الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره  
حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرت له الحجة وقيل  
يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الاقرينة معانية فيصليح  
للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه  
مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات (رد الباقي) من المحتملات لما مر  
ان الظاهر انه لم يحمله عليه الاقرينة معانية (وعمله) اى المروى عنه (بعدهما)  
اى بعد الرواية عنه (بمخالفتها يقينا) بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل  
لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخية او عدم  
نبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا عمله) قبلها فان عمله  
بمخالفة ما روى قبل روايته يحتمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث  
احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل  
الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجة الحديث لا تسقط  
بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر  
حكمه (و) الطعن (امامن غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك  
الغير الطاعن (صحاحيا لا يستل الخفاء عليه فجرح) اذ اوضح لما خفي عليه  
عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب او الاتساخ مثاله قوله عليه السلام

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخفاء الراشدون لم يعلموا بهما وهم الأئمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال رضى الله تعالى عنه كفى بالثني فتنه فعلم ان الثني من عمر ٨ كان سياسة لاعلا بالحديث فلا ينفي فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغائمين حين قتمه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيخير الامام في الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري (وان كان) الطاعن (من أئمة الحديث فمحمده) اى يحمل الطاعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او راويه غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر لعدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهى اضعف فقيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل يجتهد فيه ولا يكون جرحا كالطاعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصية كطعن المجدين في اهل السنة لا يسمع البحث (السادس في محل الخبر) اى الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذا الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لا بتأنيها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والا ول اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكاة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبية على العقوبة كاخلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالشهر

٨ يعنى ان عمر رضى الله تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان انفي احدا لما ترك فعر فنا ان ذلك بطريق السياسة

ثبت بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) أي في العبادات لا تنفاه بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (في الديانات) كالأخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالبحري) أي بشرط انضمام البحرى إليه وذلك لأن الطهارة والنجاسة أمر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول إذ في كثير من الأحوال لا يكون العدل طاهراً عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء خرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام البحرى به بخلاف أمر الأحاديث فان ناقلها هم العلماء الاتقياء فلا خرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الأحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبي والمعتوه والكافر مطلقاً) أي في الأحاديث والديانات لا تنفاه الأهلية وعدم الضرورة (واختلف) في قبول خبر الواحد (في العقوبات) روى عن أبي يوسف واختاره الجصاص أنه يقبل فيها الدلالة الإجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ما عزم وذهب المتأخرون واختاره الكرخي أنه لا يقبل لكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرى بالشبهة وانما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بخبر واحد يرويها بخبر الواحد على ثبوتها بالبينة والناصب بدلالة النص قطعي كما سبق والشايب بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة و(أما حقوق العباد) وهي بأقسامها الثلاثة ثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فافية الزام محض) كالبيع والإجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفاً لا يشترط كـ شهادة القابلة (بشرائط الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولأن فيه معنى الإزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبس (وما لا إزام فيه أصلاً) كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع والأمانات وما أشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الاتيين) فيقبل فيها خبر الناسق والصبي والعبد والكافر لأنه لا إزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فإن في اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الخرج على أن المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الأشغال والعدول لا ينتصبون دائماً للعمليات الحسبة لاسيما لأجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتله عثمان رضي الله تعالى عنه ومن مال إليه وقد اجتمعوا على قبوله منه ٤ ولهذا لم يوجب أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه الحد في الثلوة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول

سلام

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه) دون وجه كعمل  
 الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع  
 على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط  
 (اما العدد او العدالة عنده) اى عندنا بى حنيفة (ان كان المخير فضولي او لا)  
 اى وان لم يكن المخير فضولي بل وكليلاً او رسولاً (فلا) يشترط العدد  
 او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول  
 يقومان مقام الموكل والمرسل فتقتل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط  
 الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما  
 اُكتفى باحد الامرين عملاً بالشبهين (وقالاهو) اى القسم الثالث الذي  
 فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني) من الاقسام الثلاثة وهو ما لا ارام  
 فيه اصلاً لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة (قلنا  
 فيه الغاء شبه الزام البحث) (السابع في نفس الخبر وهو) انواع (اربعة)  
 الاول (ما علم صدقه بخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم  
 عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والاعتقاد به ٣ قال الله تعالى \* وما آتاكم  
 الرسول فخذوه الآية (و) الثاني (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)  
 وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (يشتمل لهما)  
 اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لا تشاء المرجح  
 (كخبر الفاسق) فانه يشتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويشتمل الكذب  
 باعتباره تعاطيه محذور دينه او نقول يشتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى  
 ويشتمل الكذب احتمالاً يساويه لانه وان كان احتمالاً عقلياً لكنه يقوى  
 بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى  
 \* يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يترجح صدقه)  
 على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب  
 صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما  
 يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعتقاده بحقيقته قطعاً والمقصود  
 ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلاثة واكمل طرف عزيمة  
 ورخصة الطرفين الاول (طرف السماع وعزيمة ان تقرأ على المحدث)  
 فنقول اهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عايك والاوّل) وهو  
 ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافاً للمحدثين) فانهم

٣ فان قلت النبي عليه  
 السلام سها في صلاته  
 قلت المراد انه لا يقرأ  
 على السهو والغلط  
 ٤

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك  
احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان  
رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظة من الطرفين  
واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الامنة (والكتاب والرسالة من الغائب  
كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتاب وهو ان يكون مختوما  
بختم معرف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى  
فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالشاء ثم يقول حدثني فلان عن فلان  
الى ان يقول عن النبي عليه الصلوة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول  
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان  
يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن  
فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فأروه عني بهذا الاسناد وكل  
منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا (اما الاول فلان النبي عليه السلام  
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما) واما الثاني  
فلان الخلفاء والملوك فليدوا القضاء والامارة بهما كما فليدوا بالشاء فهمة  
وعدا ومخالفهما مخالف للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان  
لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك  
ان تروى عني هذا الكتاب الذى حدثني به فلان وبين اسناده او يقول  
اجزت لك ان تروى عني جميع ما سمع عندك من مسموعاتي (والمناولة)  
وهى ان يعطى الشيخ كتاب سمعته بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي  
وسمعتني عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عني هذا والمناولة  
لأن كيد الاجازة لان مجرد ما غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما حدثها  
بعض المحدثين تأكيد الاجازة (والمجازلة ان علمه) اى ما في الكتاب (صحت)  
الاجازة (والافلا) تصح (قيل فيد) اى في عدم صحة الاجازة فيما اذا  
لم يعلم المجازلة ما في الكتاب (خلافا لابي يوسف كما) له خلاف (في الكتاب  
الحكمي) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال  
شمس الأئمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف  
انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة  
ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا ابو جندب كتب  
الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعن يمينه  
الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء)  
وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى في الاخبار والشهادة ولهذا قلت  
روايته (ورخصته الكتاب فان نظر) في الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة)  
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب  
(الان عن يمينه) وان كان في اول الزمان رخصته (والا) اى وان لم يكن  
متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله اصلا فلا يعمل به راوى  
الحديث ولا قاض يجب في خر يطمئنه سجلا بخطوطا بخطه ولا شاهد  
يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة  
الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله) الكتاب (يقبل في الحديث  
والسجل ان كان في يده) لا من عن التزوير سواء كان بخطه او خط  
رجل معروف اما في الحديث فلان التبدل فيه غير متعارف فلو شرطنا  
التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما السجل فان  
القاضي لكثرة اشتغاله يجهز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان في يده امن  
عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل) ولا يعمل  
العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا في صك في يد الخصم) لغلبة التزوير  
فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث اذا  
عرف) اى اذا كان خطا معروفا مونا عن التبدل والغلط في غالب  
العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق  
ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قباه في صك معلوم) اى جوز العمل به  
وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة  
استحسانا لتوسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء  
وعن يمينه النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل  
بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (ومنعه بعض  
ائمة الحديث لقوله عليه السلام فضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها  
واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من  
هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بمجموع الكلام في النقل بعبارة  
اخرى لا يؤمن من الزيادة والتقصان (الجواب عن الاول بان الاداء كما  
سمع ليس مقتضورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء لنا قل  
باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضية وعن الثاني بان الكلام في غير  
جوامع الكلم ونظائرهما فان الحديث في انقل بالمعنى انواع ففيما فوق  
( الظاهر ) اي النص والمفسر والمحكم ( يجوز ) النقل بالمعنى ( للعلم بالغة )  
فانه لما لم يشبهه معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة  
اخرى ( وفيه ) اي في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل  
المجاز يجوز النقل بالمعنى ( للفقهاء ) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع  
الامن عن الخلل ( لافي جوامع الكلم ) وهي ما كان لفظه وجيزا وتحت  
معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضممان وقوله عليه السلام لا ضرر  
ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت  
ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامع اللغة والفقهاء قال شمس الأئمة والاصح  
عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه  
قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد  
بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه ( ولا في اقسام الخفاء )  
اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي  
ليس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على  
معناهما والنقل بعد الوقوف ( مطلقا ) اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا  
\* فصل \* في بيان حكم ( فعله القصدي ) قيده لان ما وقع  
لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء ( سوى  
الزلة ) وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه  
عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل  
بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام  
بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل من بيان امام من جهة الفاعل  
كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل  
الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به  
البيان البتة لا يصلح للاقتداء ( و ) سوى ( فعل الطبع ) كالاكل والشرب  
فانه مباح بالاتفاق ( و ) سوى ( بيان المجمل ) فانه تابع للمبين في اي صفة  
كان المبين فلا يكون من المبحث ( و ) سوى ( المخصوص به ) كوجوب  
الضحي والتعبد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشريعة تنافي

٦ مثال المشكل قوله  
عليه السلام ان الله  
خلق آدم على صورته  
وقوله رأيت ربي امر د  
سجد

الاختصاص ( ان علم صفته ) اى صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام  
من الوجوب وغيره اذ ما يتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح  
ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك  
لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها ( فامته  
مثله ) في العبادات وغيرها ( فيها ) اى في تلك الصفة فان كان فرضا عليه  
كان فرضا علينا وهكذا اما اولها فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته  
واما ثانيا فلقولاه تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التأسي  
فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلانية واما ثالثا  
فلقولاه تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا  
السرير لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين  
( حتى يقوم دليل الخصوص ) بانبي عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيد  
لان الاصل يعدل عنه بالصارف ( والا ) اى وان لم يعلم صفة الفعل في حقه  
عليه السلام ( فالاباحة ) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا ( له ) لان الادنى  
متيقن والرائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه ( ويجوز لنا اتباعه )  
لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لبراھيم عليه  
السلام انى جاءك للناس اما ما ولايحمل على الخصوص به عليه السلام  
لانه نادر \* فصل في تقرير \* اذا فعل فعل بحضرة انبي عليه السلام  
اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره له على  
ذلك الفعل فاراد ان يدين حكمه فقال ( ماقرره ) ان كان بما ( علم اكاره )  
اى انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع  
في الحال ( كذهاب كافر في كنيسة فلا اثر سكوته ) ولادلالة له به على الجواز  
اتفاقا ( والا ) اى وان لم يعلم انكاره ( دل ) سكوته ( على الجواز ) اى جواز  
ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على  
الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ التحريم وانما دل على الجواز  
لانه لو لم يحزن لم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو  
محرم عليه ( والاستبصار معه ادل منه ) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم  
الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام  
لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب  
ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام

في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى  
المقام فن الجائر ان يكون المثلث اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه  
وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبصار لحصول المقصود  
في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجيمين فان النزاع عنه  
في طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره  
عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبصار لآنياسيه  
بل ينافي به \* تذييل \* لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة  
ارد فهمها بهما وسماها تذيلا (سرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام  
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل  
شريعة تثبت لنبى فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم  
دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي  
عليه السلام وقبل ان شريعة كل نبى تنتهي بوفاة او بعث نبى آخر الا  
ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل  
على بقاءه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه  
على ان تلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية  
المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بانقرآن او السنة وذهب اكثر  
مشائخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى  
او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام  
ما لم يظهري نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية  
والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما  
اشراط القصة بلا انكار فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم تحري يفهم اياها سواء  
نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذا لولا لكان رسولنا  
رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده  
لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد  
عمرامته هوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان  
موسى حيا لما وسعه الاتباعي (والدليل على ان المذهب هذا احتجاج  
محمد رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهياية بقوله تعالى \* لها شرب  
ولكم شرب يوم معلوم \* واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر  
والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) (ويجب على غير

قيل لا يجب بل لا يجوز  
تقليد الصحابي  
في فروع الدين قياسا  
على عدم جوازه  
في اصوله وفيه نظر  
اذ الفعل قد يستقل  
بالاستدلال على الصانع  
وصفاته تعالى بخلاف  
الاحكام والفروعية فان  
العقل قد لا يهتدي  
اليها فيحتاج الى  
التقليد

الصحابي تقليده ) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا الحقيقة فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان او حاكيا ومفتيا لبس بحجة على صحابي آخر ووجه على غيره ( فيما شاع بين الاصحاب وسلموه ) لانه حينئذ يحل محل الاجماع ( لا فيما اختلفوا فيه ) فانه لبس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته ( اجماعا ) قيد للحكمين معا ( واختلف في المجهول ) وهو ما لم يعلم فيه اتفاقهم واختلافهم ( فقل لا يجوز ) تقليدهم لانه قد ظهرت الفتوى بأمر أي واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجوز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم ( وقيل ) يجب تقليدهم ( مطلقا ) أي سواء كان قوله ما يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال التي تغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها لبس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجم رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم ( وقيل ) يجب تقليدهم ( فيما لا يدرك بالقياس ) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بأمر أي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب ( والتابعي قبل مثله ) أي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ( ان ظهرت فتواه في زمنهم ) أي في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والبخعي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم ( وقيل لا ) أي لبس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفعولة في حق التابعي ( هو الظاهر ) أي ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر ( الركن الثالث في الاجماع وهو لغة ) لمعنيين الاول ( العزم ) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم في تصوره من واحد ( و ) الثاني ( الاتفاق ) يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا ( وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام ) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين امة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع

السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال  
 من المجتهدين معناه زمان ما قبل او كثر وفائده الاحتراز عما يرد على من ترك  
 هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع  
 المجتهدين الا حيث لا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به  
 انسب بالتعريفات (على حكم شرعي) خرج به الاتفاق على حكم غير  
 ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكها بالجلس  
 ماضيا كحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشترط الساعة  
 فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو وما بالعقل فان حصل  
 اليقين به فالاعتماد عليه والا فبقيل الدينيات التي يحصل بالاجماع  
 القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره  
 من الاعتقادات (ويمكن هو) اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض  
 الشيعة قالوا اولاً لان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم  
 لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة  
 (وثانياً ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فافغى عن الاجماع وان كان  
 عن ظني فمتنع لاختلاف القرايع والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد  
 في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع  
 الاتفاق في الدقائق لافي الظن الجلي (وكذا) يمكن (العلم به) خلافاً لبعض  
 قالوا العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلاً  
 عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمداً وانقطاعه  
 او حوله اراسره في مطبوره او كذبه خوفاً او تغيير اجتهاده قبل السماع  
 عن الباقيين (وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة  
 والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين  
 دينيين ولم يرجع منهم واحد والا لاشتهر (و) كذلك يمكن (نقله) اي  
 نقل الاجماع ممن يعلم (الى المحتج به) خلافاً لبعض قالوا الاحاد لا تفي  
 القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطية ويستحيل عادة  
 مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً طبقة بعد طبقة الى  
 ان يتصل بالاحتج به وجوابه مأمور للقطع بان الاجماع المذكور منقول اليها  
 تواتراً (وهو حجة قطعية عقلاً) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على  
 تقديمه على القاطع والاعراض اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعني ان الاجماع حجة  
 قطعية عقلاً لانه لو لم  
 يكن حجة قطعية لم  
 يجتمعوا على تقديم  
 الاجماع على الدليل  
 القاطع وقد اجتمعوا على  
 تقديمه على القاطع والا  
 اي وان لم يجتمعوا على  
 تقديم الاجماع على  
 القاطع بل اجتمعوا على  
 تقديم القاطع عليه  
 لعارض هذا الاجماع  
 اجماعهم على ان غير  
 يقدم على

وهو بحال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة  
 نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجماعهم  
 بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع  
 الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى  
 صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى \* اليوم اكملت لكم دينكم واتممت  
 عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً \* الآية دلت على ان شريعته  
 كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاقت عنها نطاق  
 الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتصافهم  
 على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولاينا فيه ثبوت لا ادري من البعض  
 لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اي في الاتفاق (تكلم  
 الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة  
 تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلماني ما اجتمع اصحاب  
 رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة)  
 في الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقيين بعد بلوغه) اي بلوغ  
 تكلم البعض او عمله الى الباقيين (و) بعد (مضي مدة التأمل) وجه كون هذا  
 القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار  
 الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان  
 السكوت عند التعرض او الاشتهار المنزل منزلة وقت المناظرة وطالب  
 الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان  
 اخرس فنالحال تجاوزه ان يكون سكوتهم لاعن اتصافهم (وخالف  
 الشافعي رجة الله تعالى في) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه  
 ايس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل اول التوقف  
 بعده لتعارض الأدلة او التوقير واللهية او خوف الفتنة او اعتقاد حقيقة  
 كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا واعظم قدرا او اوفر  
 علما كما سكت على حين شاور عمر في حفظ فضل الغنمية حتى سأل  
 فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجئين فاشاروا الى ان لا غرم  
 حتى سأل فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضي الله تعالى عنهما  
 ما يمنعك ان يخبر عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة  
 رضي الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي الله تعالى  
 عنه حين نفى المغالاة في المهر فقالت امرأة ايعطينا الله تعالى بقوله  
 وآتيتم احد يهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افة من عمر حتى المخدرات  
 في الحال وسكوت علي في المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم  
 الفتوى والمنوع ما فيه الفتوى او يجوز على ان الفتوى الاولى كانت حسنة  
 وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الشئ والعدل  
 وحديث الدرّة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان  
 عمر ابن الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها  
 غير واجبة لاعتبار مذهب (واهل) اي اهل الاجماع ومن هو يعتقد  
 باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع  
 وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز  
 ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق)  
 فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا  
 للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما يجتزى عن الفعل  
 الباطل لا يجتزى عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بيقين  
 ما يعتقد معاندا فهو متعصب اذا تعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل  
 للميل سواء غلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل عليه السلام  
 او لا كبعضهم في امامة الشيخين والحوارج في امامة علي وان لم يكن عالما به  
 فان كان لعدم المبالة فهو ما جن ولا عبرة بقوله وان كان نقصان العقل  
 فهو سفيه اذا سفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وانما كان  
 فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اي شرط الاجماع (اتفاق الكل)  
 لان الاعتبار اجماع الامة فابقي منهم احد يصلح الاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا  
 لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب  
 فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفي العترة)  
 اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية  
 والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعث (ولا الائمة الاربعة)  
 خلافا لاجد والقاضي ابى حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لالك رحمه الله  
 (لا كونهم) اي الكل عطف على الاتفاق الكل (صحابة) فان ذلك  
 ليس بشرط في اعتماد الاجماع خلافا للاظهارية لانه اجماع الامة قالوا

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا  
 يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند  
 من يشترط واذا كان كذلك (فالنا يعي معتبر في اجماع الصحابة) لانهم  
 ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه  
 كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون  
 حقيقة بالاداء (قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة  
 ولا بلوغهم) اى الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض  
 العصر) اى عصر المجتهدين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجية وهو الاصح  
 من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الدلة فلو اتفقوا ولو حيناً لم يخرج  
 لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع والمشرطين  
 اولاً ان الاجماع باستقرار الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل  
 وثانياً ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثاً ان ابتداء  
 الانعقاد برأى الكل فكذا بقاءه لان مدار كرامة الحجة وصف الاجماع  
 فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر  
 مضى وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون  
 رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (واللاحق)  
 اى لا يشترط لاجماعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان  
 الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف  
 بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا  
 انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان الاعتبار اتفاق مجتهدى  
 العصر وقد وجد للمخالف اولاً ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم  
 وقوله معتبر اياه لالعينه ودليله باق وثانياً في تنقيح هذا الاجماع  
 تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجة اتفاقهم كرامة  
 لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع  
 بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد  
 التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة  
 للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس  
 باطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا  
 اختلفوا على قولين يكون اجماعاً على نفي قول ثالث واذا قلت (الا ان يكون)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فيثبت يكون الخلاف السابق مانعا  
 للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند  
 من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واعلم ان محل  
 الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلا لا  
 او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فخر مانه ثالث لم يقل به احد (ومنها  
 عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان  
 في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول  
 بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه (ومنها عدة الربوا في غير التقدين القدر مع  
 الجنس او الطعم او الادخار معه ويشتركان في ان لا ربوا الا مع الجنس  
 فالقول الرابع بعة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا (ومنها  
 خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعي  
 او الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما  
 يرفع المجمع عليه ووجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فالقولان اما  
 الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وغيوبها  
 السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفرق القاضي في الحب والعنة ليس  
 بفسخ والفسخ ببعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل الام  
 في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلاث الكل  
 في احديهما وثلاث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض  
 مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر  
 كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي  
 فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود  
 في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود والعدم  
 لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي  
 رحمه الله وجوازهما عندنا فعدم جوازهما وجواز الفرض دونه ثالث  
 لم يقل به احد (وبعض) اى بعض المتأخرين من الشيعة (قيد هـ)  
 اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم  
 رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان المنوع مخالفة الكل فيما  
 اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف  
 اجاما اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجدمع  
واما مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى فلا كما في الصور الاخر  
فان في كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه  
(ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث  
(والجوزين) لاحداه (اطلاق) يعني ان المفهوم من ادلة المانعين  
للتالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة الجوزين انه  
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا او لا بان الاتفاق ثابت اما على  
عدم التفصيل كما في مسألة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل  
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول  
بالتفصيل او الثالث ليس قولاً بعد مهمما والنفي القول بمنفيهم لا يعلم بتعرضه  
والانزم على كل مجتهد وفق صحابيا او مجتهدا آخران يوافق في جميع المسائل  
وليس كذلك وثانيا ان فيه تحطئة كل فريق في مسألة وفيها تحطئة كل الامة  
فاجيب بان الادلة تقتضي منع تحطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والجوزين  
تمسكوا او لا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل  
ما لم يتقرر اجماع كالأولواختلفوا ثم هم اجمعوا واولى سلم فالمنوع مخالفة ما  
اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لولم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين  
ان الامة ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي آخر ولم يتكر  
والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل)  
بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والافلا (غير مفيد) بل  
الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل  
بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار ان كان ثابتا  
يبث في الحل ايضا والا لاجتماع العدمان وهو منصف اجماعا فالصواب  
ما قيل الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا  
وهو محصل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة في احدي  
المسئلتين المنفصلتين والخطأ في الاخرى في مقام التحقيق دون الارزام  
(واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك  
القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك القول  
بارت الجدمع الاخوة استقلا لا والقول بارت معه مقاسمة فارت الجدمع  
وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بمرمانه اما اذا اشتركا

في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية  
الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيق  
ليس بشرعي كالاتفاق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفع  
الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث  
(وحكمه) اى الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض  
(يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض  
كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجة الاجماع  
مطلقا هو المختار عند مناخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة  
كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بد له) اى الاجماع (من سند)  
اى دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة  
ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل  
وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع  
فلم يبق له اوجه حجة فائدة (قلنا هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ماعن سند  
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة  
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك (واعلم  
انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد  
وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم للممكن النزاع في جواز كون السند قطعيا  
معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل  
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق  
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال  
قلت (وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظنى) فان ما سنده قطعي ليس  
بمستقل بالحجة (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر والشهرة او الاحاد واقرى  
التواتر اجماع الصحابة اذا اقرضوا) حتى اذا لم ينقضوا لم يكن الاجماع  
اتفاقية كما مر (فهو كالأية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده  
ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه  
(ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافهم فهو  
كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم الاجتماع) المختلف  
فيه (كالاتفاق على ما فيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق) فهو  
(الصحيح من) اخبار (الاحاد) لا يضل جاحده ايضا (الركن الرابع

٨ يعني انا لو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له ( ٢٣٤ ) للقياس فلا يثبت به اشارة لكننا

نقول انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقهنا انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار فكيف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما ادخلنا فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تعذر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية ان يقال كل من علم

في القياس وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اي قدره به وجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالليل اذا قدر عمقه به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الماء ويتعدى اصطلاحا بعلم لتضمن معنى الابتداء (وشرا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلة لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين لشمول وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتض به كافي المحدد وعدميتهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتض به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وكعدميهما بالجنون على عديمه بالصغر في ان لا يلى على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او ينشأ من قوله تعالى للرويا تعبرون والتبين المضاف اليها هو اعمال الرأى في المعاني المنصوصة لانه حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قاييس لم يتعظ بامور الاخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعية لترتبة على تخربون بيوتهم ولا شك في ركائز ان يقال يخربون بيوتهم فقبسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق (وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضى التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف) (واجب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتباره فاعتظ والغلبة متنوعة وصحة التي لو سلمت انما هو بطريق المجاز من قبيل صم بكم عي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

ينهم من لفظ الغاء التي  
هي التعليل من غير  
اجتهاد فيكون دلالة  
النص لا قياس فلا يلزم  
الدور اعني اثبات  
القياس بالقياس  
ودلالة النص مقبولة  
بلا خلاف وانما الخلاف  
في القياس الذي يعرف  
فيه العلة بالاستنباط  
والاجتهاد

وحديث معاذ مشهور  
يثبت به الاصول وهو انه  
عليه السلام لم يبعثه  
الى اليمن قال له بم تقضي  
قال بكتاب الله قال فان  
لم تجد في كتاب الله قال  
اقضي بسنة رسول الله  
قال فان لم تجد فيها قال  
اجتهد برأيي فقال  
الحمد لله الذي وفق  
رسول رسوله بما رضى به  
رسوله ولو لم يكن القياس  
حجة لا نكره ولم يحمد الله  
وحواز ذلك لمعاذ انما  
كان باعتبار اجتهاده  
ثبت في غيره بدلالة  
النص وقال عليه السلام  
حكمي على الواحد  
حكمي على الجماعة

لابلقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على  
ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتناظ علة الوجوب لاتعناظ بناء على  
ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس  
الشرعي ( قيل فيه نظر لان الغاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي  
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الاعتناظ هو القضية السابقة  
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل  
من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك  
مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه  
يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة ( اقول قد صرحوا في تحقيق  
مسالك اثبات العلة ان الغاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية  
وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون  
الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون  
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا  
لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من  
تكرار السبب ( والسنة ) كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود  
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تعلقها الامة بالقبول فصحب التمسك  
بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مر سلا وقد قال عليه الصلوة والسلام  
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ( والاجماع ) فان الآثار قد رويت عن  
عمر بن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين  
ولم ينكر فكان اجما وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلادال  
( ونفاه ) اي القياس ( الظاهرية فبعضهم ) نفاه ( مطلقا ) بمعنى انه ليس للعقل  
حل النظر على الظاهر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات  
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج ( وبعضهم ) نفاه ( في الشرعيات )  
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه  
عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب  
داود الاصفهاني ولهم في نفية الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى  
في المدلول ( اما الكتاب فكقوله تعالى \* تبيان لكل شيء \* ولا رطب ولا يابس  
الا في كتاب مبين \* حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارة  
اواشارته اودلالته اواقضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

بالاستصحاب اى بالاصل  
عمل بلا دليل لان وجود  
الشيء او عدمه في زمان  
لا يدل على بقائه فان  
الممكنات توجد بعد  
العدم وتعدم بعد  
الوجود فلا يفيد  
الاستصحاب في الاثبات  
وانما يفيد في الدفع فانه  
جهة فيه لا تانقطع بكثير  
من الاحكام كوجود  
مكة وبغداد وعدم جبل  
من الساقوت وبحر من  
الزيتق مع عدم الدليل  
عليها الا ان الاصل في  
الموجود الوجود حتى  
يظهر دليل العدم ويتجه  
على الاصل في المعدم  
العدم حتى يظهر دليل  
الوجود

٧ هذا هو الحكم انفرده  
خزيمة وقصته ماروى  
انه عليه السلام اشترى  
اقعة من اعرابي واوفاه  
الثن وانكر الاعرابي  
لاستيفاء وجعل يقول  
لم شهيدا فقال عليه  
لسلام من يشهد لي  
قال خزيمة انا اشهد  
رسول الله انك اوفيت  
اعرابي ثمن الناقة ٨

تعالى قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى (قلنا ثيبان لا يلفظه  
فقد قطعنا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب  
المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اراد به  
القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى  
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى ففي  
العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩  
عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى \* خلق  
لكم ما في الارض \* واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل امر  
بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاموا ما لم يكن بما  
قد كان فضلو واضلوا (قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالتقياس  
في نصب الشرايع او الذي يقصد به رد للنصوص كقياس ابلدس  
او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما  
المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك  
مثله قلنا لانسلم منه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت  
الاسباب الدنيوية كرجح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن  
الصواب (واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارح القادر على  
البيان القطعي فلم يجوز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد  
الثانية بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق  
الله تعالى بلامرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه  
غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم  
ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه  
ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو  
كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتاج به قديدا (اما شرطه فان لا يكون  
الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه  
بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس  
بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد خزيمة فحسب  
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين من  
رجالكم \* الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لم منه نفى قبول  
شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

٤ فقال عليه السلام كيف تشهد ( ٢٣٧ ) لي ولم نحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك

فيما تأتينا به من السماء

افلا نصدقك فيما

تخبرنا من اداء ثمنها

فقال عليه السلام من

شهد له خزيمة فحسب

فجعل عليه السلام

شهادته كشهادة

رجلين كرامة وتفضيلا

على غيره حتى لا يثبت

هذا الحكم في شهادة

غيره وان كان فوقه

في الفضيلة كالحلفاء

الراشدين وانما اختص

بهذه الكرامة من بين

الحاضرين لفهم جواز

الشهادة للرسول بناء

على ان خبره عليه

السلام في افادة العلم

بمنزلة العيان سجد

٣ وانما لا تثبت اللغة

بالقياس لما بين الحقيقة

والمجاز ان المعنى قد لا

يراعى في الوضع

كوضع الفرس والابل

ونحوهما وقد يراعى

كما في القارورة لكن

رعاية المعنى انما هي

الوضع لا الصفة

الاطلاق حتى لا تطلق

لقارورة على الذي

لقرار الماء ٤

لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعقله (كالقدورات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القرية بما يصادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام ثم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (انثني نظيره) في الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المسقة (ولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعنى خلتا شرعا) اذ لو كان حسبيا او غويا لم يجوز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في عقله ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلاثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (او الخفي منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجيء ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى الى الجلي لماسيا حتى ويتحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لمكان القياس مبطلا وشك انه للتعميم لا الابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا لاحقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعنى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل واللام يشاركه في حكمه (ولانص فيه) اى في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس (اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالتصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليلا شاملا لحكم الفرع شمو لا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكن القياس تطويلا بلا طائل ولما ذكر في هذا الشرط قيود اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

فيه وكذا الخمر وضع للشراب مخصوص المعنى ( ٢٣٨ ) هو المجاز فلا يطلق فيه على

شرعيا ووجه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي  
ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة  
المطرية وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلة وعلّة  
التسمية حاصلة في التبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم التبيذ  
ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط القياس الشرعي كون  
المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفرع  
فان دفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو  
باطل اوفي القياس الشرعي وخ لا معنى لتفرع عدم القياس في اللغة على ذلك  
( ولا يتعدى المنسوخ ) هذا تفرع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل  
لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ( ولا ) يتعدى ( الثابت  
بالقياس ) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفرع قوله باحد  
الادلة الثلاثة او الخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط  
ضائع والابطل احدهما لان المتبصر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قبس  
الذرة على الخنطة في حرمة الربوا بعلّة الكيل والجنس ثم اريد قياس  
شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعا  
ولزم قياسه على الخنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء  
علة الحكم ( ولا يقال الذمى اهل لاطلاق فاهل للظهور كالمسلم ) هذا  
تفرع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة  
وفي الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦  
( ولا يلحق الخطأ بالنسيان في عدم الافطار ) هذا تفرع قوله الى فرع  
هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ( ولا يجوز السلم الحال  
قياسا على المؤجل ) هذا تفرع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل  
معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم ( واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن  
عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على  
الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا خير القياس حكم النص دال على عدم  
وبالنظر الى هذا اوردا السؤال من طرف الشافعي مع جوابه الوارد على قولهم  
وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال ( واما القليل من الطعام فلم يخص  
من قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام الاسواء بسواء بالتعليل )  
متعلق بقوله لم يخص ( لقدر ) متعلق بالتعليل ( بل المراد التسوية

سائر الاشربة لانه ان  
اطلق عليه حقيقة  
فلا بد من وضع العرب  
ولا وضع فسيه وان  
اطلق عليه مجازا فلا  
نزاع فيه اذا وجدت  
العلاقة لكن لا يحمل  
عليه عند ارادة  
الحقيقة لعدم جواز  
الجمع بين المعنى الحقيقي  
والمجازى في لفظ  
واحد بحسب استعمال  
واحد الا اذا اريد به  
عموم المجاز بان اطلق  
على ما يخامر العقل فانه  
يشمل حيثذ العقار  
وغيره بطريق عموم  
المجاز منه  
٢ يعنى ان اسم الخمر  
انما يطلق على عصير  
العنب اذا اشتد واما  
قبل الشدة او بعد  
زوالها فلا والدوران  
دليل العلة وعلّة التسمية  
وهى الشدة حاصلة  
في التبيذ فيطلق عليه  
اسم الخمر فيكون  
حراما منه  
٦ لان المقصود بها  
التطهير والكفر ليس

٢ يعني لما كان قوله الاسواء ( ٢٣٩ ) بسواء حال اذ المراد حال يساويهما في التكيل

والمذكور في صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الا على سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره في الاحوال من المساوي والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الاطعام مساويا لبوا الكيل قلت الغرض من النهي منع حالة غير المساواة لامتنع عين الطعام <sup>سعد</sup> ه قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذي يقتضي وجوب الشاة عينها فينبغي ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لا معارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعنى الشاة او يراد بالدلالة معناها اللغوى يعنى ان النص كما يدل على الشاة يدل على قيمتها <sup>سعد</sup> قال عليه السلام الصدقة

بالكيل وهي لا تتصور الا في كثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعنى القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام بخوضتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص بخوضتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالتفيل والبرغوث والسماك لا يدخل تحت النهي وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكاة فبدلالة النص ه التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين لعله دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد واجباب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالة فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالة دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغناء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه ان الزكاة الايمان من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل وليكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فاهم معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (ليبان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علته حاجة الفقير الى الشاة وبكونها دافعة لحاجته ليعتدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالخاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الاخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لانه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اي حق الله تعالى بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعتراض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة انما نال الاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يصلح بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركته فاربعة) ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركته (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبد

٢ في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ولذا قلنا ان اللام في قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء لا المعاقبة عندنا اي صير لهم بما قسبة لالتملك سجد

بيان الشاة تقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم تصير للفقير بدوام يده عليها وكان قبض الفقير بمنزلة قبض الاول لله تعالى والثاني لنفسه قال الله تعالى (وهو الذي يقبل السوية عن عباده وياخذ الصدقات) سجد

وقيل حكمه ( كحرمة الفضل ) ( وقيل دليله ) ( كحديث الربوا ) ( وأما الفرع  
 فالمحل المشبه ) ( كالارز والجص ) ( وقيل حكمه ) ( كحرمة فضله ) ( لدليله ) ( لأنه  
 عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا  
 فيه فإنه تطويل بلا طائل ) ( وأما حكم الاصل فما افاده النص ) ( كتابا كان  
 اوسنة ) ( او الاجماع ) ( والاستحسان ) ( بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي  
 لما سبق ) ( وأما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما ) ( اي امارا وعلامة ) ( على حكم  
 النص ) ( فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله  
 تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعترلة حيث  
 قالوا العلة الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله  
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العمد واتى موجب عندهم شرع  
 القصاص عليه تعالى الله عنه وثبت بطلان الاصل يغني عن اثبات  
 بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست  
 معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه  
 هذا المقال اقول الذي يتأدى اليه الخاطر القاتران معناه ان افعال الله  
 تعالى لو علت كانت تلك العلة عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة  
 الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان العلول موقوف على العلة ومحتاج  
 الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية الباري تعالى بل الباري تعالى في علية  
 محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكمالها بالغير وجوابه ان الملازمة متنوعة لجواز  
 ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هودأ بنا  
 من التوسط نقول النصوص معللة بعلم هي امارات لا يجب الله تعالى  
 الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نوط المصالح بها  
 تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء  
 ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على  
 الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص  
 وعند مشايخ سمرقند وجهه والاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف  
 الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على  
 حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة  
 المجردة واللام يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع ( مما ) ( اي  
 من الاوصاف التي ) ( اشتمل ) ( النص ) ( عليه ) ( اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس أو بغيرها كما شتال نص النهي عن بيع الآبق على  
 العجز عن التسليم فانه لما كان مستتبعا من النص لابد من ان يكون ثابته  
 صيغة او ضرورة ( وجعل الفرع نظيره ) اي للنص بمعنى المنصوص  
 عليه ( في حكمه ) اي حكم النص بذلك المعنى ( بوجوده ) اي بسبب  
 وجود ذلك المعنى ( فيه ) اي في الفرع ( ويكون ) اي الجامع هذا اشارة  
 الى نفي شرائط اعتبارها ببعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوبا  
 عليه الى غير ذلك ( وصفا لازما ) للاصل كالثنية للزكوة في المضروب لا  
 عندنا فان الحيرين خلقا ثمتا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى  
 تجب الزكوة في الحلي والربوا عند الشافعي ( او ) وصفا ( عارضا ) كالكيل  
 للربوا فانه ليس بلزوم الجوب فانها قد تباع وزنا ( و ) يكون ( جليا )  
 كالطوف ( وخفيا ) كالقدر والجنس ( و ) يكون ( اسما ) اي اسم جنس  
 كقوله عليه السلام استخاضة سألت عن الاستخاضة توضيحي وصلي  
 وان قطران الدم على الحصى فانه دم عرق الفجر وهذا اسم مع وصف عارض  
 فان الدم اسم جنس والا فبجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس  
 ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف  
 باختلاف المعاني ( و ) يكون ( حكما ) من احكام الشرع كما في حديث  
 الخنمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضائه  
 دين العباد عنه والعلة كونها دينيا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف  
 في الذمة وذلك شرعي ( و ) يكون ( مركبا ) كالكيل والجنس ( ومفردا )  
 كالثنية ( و ) يكون ( منصوبا وغيره ) كما سيأتي ( والاصل في المنصوص  
 قيل عدم التعليل الابدلي ) دل على انها معلولة فافيداه علة منصوبة اما لان  
 التعليل يبيح الاوصاف ينسب باب القياس لانها لا توجد الا في المنصوص  
 عليه وبكل وصف يتناقض وبالعوض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال  
 فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبهذه  
 ينتقل الى علة فهو كالجزاء من الحقيقة فلا يصار اليه الابدلي والجواب  
 عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال وبمعينه وعن الثاني ان التعليل  
 لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار للحكم الاصل  
 الذي هو المضاف الى النص ( وقيل ) الاصل ( التعليل بكل وصف يمكن )  
 اي يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الادلة قائمة على صحة القياس

٧ ومعنى قولنا ان الثنية  
 علة للزكوة  
 في المضروب هو كون  
 الذهب والفضة خلقا  
 ثمينين دليل على انهما  
 غير مصر وفين الى  
 الحاجة الاصلية بل هما  
 من اموال التجارة خلقا  
 فتكونان من المال  
 النامي وتأثير المال  
 النامي في وجوب  
 الزكوة عطف شرعا  
 فعنى كون الثنية علة  
 للزكوة ان الثنية من  
 جزئيات كون المال  
 ناميا فيكون علة مؤثرة  
 باعتبار ان الشارع  
 اعتبر جنسه في حكم  
 وجوب الزكوة فالعلة  
 في الحقيقة النماء لا  
 الثنية

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا  
 بالبعض دون البعض لما في تعيين التعليل بكل وصف (الامانع) كمنع التعليل  
 نص او اجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى  
 الى التناقض كما هو وليس بشئ لانه من جهة الموانع فالصواب ان يقال  
 انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى  
 ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف  
 لما سبق (بل بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول باطل  
 وهذا شبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة  
 التمييز ولا يشترط بكون النص معللا حتى يعمله بالمعاصرة (فبعض السافعية)  
 ذهب الى ان المميز لا يوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع في القلب خيال  
 العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينهما وبين الحكم  
 من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة  
 وهى المسمى بفتح الميم أى تتجسج ما علق الشارع الحكم به وماله الى  
 التقسيم بانه لا يد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن  
 الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم ثبوت علة (وبعضهم) ذهب الى  
 ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقال  
 بقوانين الشرع فيطابقها سائما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر  
 او نص او اجماع او اراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة  
 اعنى اراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض  
 لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكر الخيل فلا تجب في اناها بشهادة  
 الاصول على التسوية بين الذكر والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اعلان  
 فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية بمنزلة  
 العرض على المزمكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه  
 البعض فلا يخفى انه متبذر او متعسر (وعندنا) الاصل في النصوص التعليل  
 الامانع ولكن لما يصحح التمييز لا يدم دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف  
 وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل  
 التمييز (من) بيان (كونه) اى النص (معللا في الجملة) اى لا يكون من  
 النصوص التعبدية بل يكون معللا عند التصمم ايضا ولو بعلة غير ما تقول  
 او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعديا فوجب اولاً الزامه التعليل  
ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح  
للزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا  
النص على الخصوص انه معلول مثلاً اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام  
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يدايد فقبل تمييزه العلة  
والحكم بانها الوزن والجنس لأبدان يثبت اولاً ان هذا النص من النصوص  
المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدايد لان اليدالة  
التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب  
المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البديلين احترازاً عن بيع  
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعاً احترازاً عن  
شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشراط المماثلة في القدر احترازاً عن حقيقة  
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعدياً عن بيع الثقلين الى غيره حتى  
قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين  
وقلنا جميعاً يجب التعيين في بيع الخنطة بالاشعير حيث لم يجوز بيع خنطة  
بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس  
مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين  
اذ لا تعدياً بدون التعليل فيجب ان يكون معللاً في حق وجوب المماثلة  
بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل  
اشد تحققاً من ربوا النسبة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد  
على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالنسبة من شبهة فاذا ثبت تعليله وجب  
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الاكثري ان شاء الله تعالى (ولا يجوز  
تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العمل خلافاً للشافعي ٢ وفي العبارة اشارة  
الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان النصوصة يجوز ان تكون قاصرة  
بالاتفاق وانما يجوز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لظهور  
حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في  
غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدي حتى يقال  
ان التعدي موقوف على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل  
يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما  
اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل

( بالقاصرة )

٤ لعدم الفائدة  
في التعليل بها والفائدة  
اثبات الحكم وفي التنقيح  
هذا ليس بشيء  
اذ الفائدة الفقهية ليست  
الا اثبات الحكم  
وفي التلويح ان اريد  
بأنه الفائدة الفقهية  
ما يكون له تعلق بالفقه  
ونسب اليه فشرعت  
الاذعان وزيادة  
الاطمينان والاطلاع  
على حكمة الصانع  
كذلك وان اريد المسئلة  
الفقهية فلا نسلم  
ان التعليل لا يكون الا  
لاجلها لجواز ان يكون  
لفائدة اخرى متعلق  
بالشرع فلا يلزم العبث  
قلنا نختار الثاني لكن  
الكلام في تعليل الفقيه  
وغير اثبات الحكم بالنسبة  
اليه من حيث هو فقيه  
عبث ولنا ان نختار  
الاول ونمنع العقل  
بالفقه من حيث هو فقيه  
ما هو غير اثبات الحكم

بالقاصرة الغير المنصوفة لانه ان اراد عدم الجرم بذلك فلا نزاع وان اراد  
عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر ورجح عنده  
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح في الظن ذهبا الى انه مجرد وهم واما  
عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة  
هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو  
لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تعليلنا بالنفس  
(بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعي في الاخ انه  
شخص يصح التكفير باعتناقه فلا يمتنع اذا ملكه كائن العلم فانه ان اراد  
عقده اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العلم وان اراد  
اعتناقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ (او ثبت الحكم في الاصل بالايجاع  
مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه معبد فلا يقتل به الحر  
كما كتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة  
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع)  
الوصف (الفارق) اى الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير  
باعتناقه كما اذا دى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض  
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الشرع (وتعرف)  
العلة (بوجود الاول الاجاع) كالصفر علة لولاية المال اجاعا فكذا  
النكاح (الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقرى مراتبه ما صرح  
فيه بالعلية) نحو لعله كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا  
فيها) اى في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يشتمل العاقبة  
وبناء السببية يشتمل المصاحبة وان الداخلة على ما يليق للمسبب ما يتوقف  
عليه سواء يشتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن شخصنا  
(نحما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو \* ان النفس  
لامارة بالسوء \* وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر  
وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجمل  
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء  
والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني عن ايماء وتقع  
موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فاليهم يششرون  
واوداجهم تشخب دما \* او الحكم والجزاء نحو \* فاقطعوا ايديهم واسره

أو عند الشافعي يجوز  
فانه جعل علة الروافي  
الذهب والفضة الثمنية  
وهي مقتصرة عليهما  
غير متعددة عنهما  
اذ غير الحجرين لم يخلق  
نمنا والخلاف فيما اذا  
كانت العلة مستنبطة  
اما اذا كانت منصوفة  
فيجوز عليتها اتفاقا  
مستد

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مثر خر خان جا  
 فجوز ملا حظرة الامر بن دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية  
 بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفا في لفظ ال اوى نحو سها  
 فسجد زادهما احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفى الظهور بعده (والا)  
 اى وان لم يدل بوضعه (فائمة) وهو ان يقترب بالحكم ما لو لم يكن هو ونظيره  
 للتعليل كان بعيدا فيجعل عليه (اى على التعليل (دفعنا الاستبعاد) مثال  
 العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر  
 الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يارزم اخلاء السؤال عن الجواب  
 وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قل عم  
 ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست  
 بحقيقة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب  
 كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء (و) مثال التظهير نحو  
 (حديث الخنعمية) فانها سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن دين الله  
 تعالى فذكر نظيره وهو دين الادنى فنبه على كونه علة للنفع والازم العتب  
 (ومنه) اى من الائمة (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم  
 متعلق بالذكر نحو لا يقتضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب  
 لسفله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الائمة (الفرق بين شيتين  
 في الحكم اما بصيغة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم ولل فارس  
 سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها  
 (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث  
 وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع  
 القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يظهرن فان الطهارة علة  
 جواز قربان (او الاستثناء) نحو الا ان يهفون فالعقوبة لسقوط  
 المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فيبيعوا كيف  
 سئم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلاما ذكر يورث ظن  
 العلية وان لم يفد القطع بهما فان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كافي آية  
 السرقة والزنا ولا كون العلة متعددة لان المنصوصية وما بال ايماء جاز  
 كونها قاصرة بالاتفاق (النال المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح  
 اضافته اليها ولا يكون نائبا عنها كما ضافته ثبوت الفرقة في اسلام احد  
 الزوجين الى ابيه الاخر عن الاسلام لانه يناسبة لا الى وصف الاسلام  
 لانه نائبي عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعها (بشرط الملازمة)

اي ملائمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن  
السلف رضي الله عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون  
موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف  
والحكم الذي نعتبه من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال  
الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل  
الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة  
فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف فالعلتان  
وان اختلفتا لكنهما مندرجن تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم  
في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما  
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالخاصل  
ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في حق  
الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجاوز القياس) لانها كاهلية  
الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدله نظرا الى  
اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة  
(تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)  
للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) عليه (نوعه)  
اي نوع الوصف الجنا مع (او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه  
القريب) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه  
لانه بمنزلة الدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور  
عدله فكذا يجب تعديده حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى  
والمراد بالتوهم اوردته بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم  
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها  
فيتوهم ان الخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل  
علة لا مطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقة واطراف النوع الى  
الوصف والحكم بمعنى من البيان (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم  
فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب  
كافي حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم  
مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه  
تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فجوز الصبي الغير العاقل

٣ الوصف المعتبر  
شرعا بنص او جماع  
هو المؤثر والمعتبر  
لابنص ولا باجماع بل  
يترتب الحكم على وفقه  
فقط في صورة فهو  
الملايم ان يثبت بنص  
او اجماع اعتبار عنه  
في جنس الحكم  
او عكسه او جنسه  
في جنسه وان لم يثبت  
فهو القريب الاول  
من امثلة الملايم  
كالتعليل بالصغر في  
حمل النكاح على المال  
في الولاية فان الصغر  
معتبر في جنس حكم  
الولاية بالاجماع  
بمعنى المناسبة لا بمعنى  
التأثير الذي سمي سببه

نوع ويجز المجنون نوع آخر جنسهما المجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو المجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو المجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو المجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق المجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافتحق الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبار ( فانوع في النوع ) اي مثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم ( كالصغر في الولاية على النفس ) كما يقال في النيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في النكاح كالذكر الصغيرة فيما مع الصغر فقد ظهر اثرين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب ( والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي ) فان المجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة ( والنوع في الجنس كسقوطها ) اي الزكوة ( عن لا عقل له ) فان المجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة ( والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد الصوم ) فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم ( وقديتر كالبعض ) من الاربعة ( مع البعض فتصير الاقسام للبسيط والمركب ) خمسة عشر اربعة للبسيط ) حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ( والباقي ) وهو احد عشر ( للمركب ) لان التركيب امار باعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع

والجنس في الجنس والنسوع في الجنس والمجموع اربعة واما اثنا عشر  
فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع  
او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس  
في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان  
ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل  
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة  
في المطولات ( قيل وتعرف ) العلة ( بالدوران وهو الوجود عند الوجود )  
اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد ( وزاد البعض )  
على الوجود عند الوجود ( العدم عند العدم ) ويسمى الطرد والعكس  
( و ) زاد ( البعض ) عليها ( قيام النص في الحالين ) اي حال وجود الوصف  
وعند ( و ) الحال انه ( لاحكامه ) اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة  
الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فاننا قد وجدنا وجوب  
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث  
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة  
وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر  
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب  
النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه  
اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال  
وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب  
الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما  
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن  
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند  
الى انتص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك  
علية الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص ( لان العلة الشرعية  
امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا ) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا  
فلا حكم مستند الى العلة كاستناد المالك الى الشراء والقصاص الى القتل  
فمح ( لا بد من التمييز بين العلة والشروط ) وانما ذلك معان تعقل ( والدوران  
مطلقا ) اي سواء كان الوجود عند الوجود او مع العدم عند العدم ( لا يفيد  
العلية ) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة او شرطاً مساوياً لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص  
 في الحالين ولا حكم له (ناذر فلا يجعل اصلاً في الباب) اى باب القياس  
 الذى يتبنى عليه كثير الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس  
 (فالتعددية اتفاقاً) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل  
 عندنا هو التعددية لكونه مراد القياس خلافاً للشافعية حيث يجوز  
 التعليل بالقاصرة ولا يجوز كاسق واذا كان التعددية حكماً للتعليل لازماً له  
 (فلا تعليل) اتفاقاً (لأثبت السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب  
 للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور  
 حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرى  
 (ولا) لأثبت (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه  
 كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالاً لان هذا ابطال الحكم  
 الشرعى ونسخ له بالرى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لأثبت (الحكم  
 كصوم بعض اليوم) (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام  
 الشرع بالرى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (لتعددية حكم شرعى  
 من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا  
 (واختلف في تعددية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع  
 كون الشيء سبباً او شرطاً لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شيئاً آخر علة  
 او شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل  
 ان يجعل النواطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا ويجعل النية في الوضوء  
 شرطاً لصحة الصلوة قياساً على النية في التيمم فذهب كثير من علماء  
 المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام  
 فظهر بهذا التقرير صحة وجه كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم  
 دراية مراده (فصل ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذا فهم  
 العوام كالاهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياساً جلياً (يخص باسمه)  
 اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياساً خفياً  
 (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس  
 الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزاً بين القياسين  
 (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه  
 التسمية في الفروع شائعة (وهو) اى اعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو

٧ وفيه ان الاجماع

صار معارضاً للنص وهو قوله عليه السلام لا بيع بالبس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبي عليه السلام والجواب النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع وشرط القران في التخصيص الاول سنة

٣ ولهذا صح ان يعبر عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعاً اي سقط ساجداً سنة

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريم سنة

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لا يغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم يبق السجدة بعينها واجبة في قوله عليه السلام السجدة على من نلاها وقيل ثبت هذا بدلالة

اي ذلك ا.د. ليل ( اما الاثر ) كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا ( والاجماع ) كما في الاستصناع ( والضرورة ) كما في طهارة الحيض والابار ( والقياس الخفي وله ) اي للقياس الخفي ( قسمان ) الاول ما قوى تأثيره ( والثاني ) ما ظهر صحته وخفي فساده ( اي اذا نظر اليه بآدنى نظري صحته ثم اذا توهمل حق التأمل علم انه فاسد ) والقياس ( الجلي ايضا ) ( قسمان ) الاول ( ما ضعف تأثيره ) ( والثاني ) ما ظهر فساده وخفي صحته ( واول الاول ) اي القسم الاول من الاستحسان ( اولى من الاول الثاني ) اي القسم الاول من القياس ( وثاني الثاني ) اي القسم الثاني من القياس ( اولى من ثاني الاول ) اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سبع الطير فانه نجس قياسا على سور سبع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع ٣ قياسا للاستحسان لان كلا منهما لا اشتغل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان تؤدي بالركوع كالتؤدي بالمعجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأ موره سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه ٦ الركوع كالاينوب عن السجدة الصلاتية وكالاينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأ موره بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصفة الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة مآدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالظهور لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشترع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى \* اركعوا واسجدوا ( كل ) من القياس والاستحسان ( ينقسم عقلا ) تارة باعتبار القوة والضعف ( الى ضعيف الاثر وقوي ) فيكون الاقسام

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس في الصور الاربع (عند التعارض)  
 بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره)  
 اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلث الاخر فالقياس  
 راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى  
 في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل  
 بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر  
 والباطن و) الى (فاسد هما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى  
 (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليبا معني  
 سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض  
 على ستة عشر وجهها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس  
 في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر  
 والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس  
 وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا  
 وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن  
 والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر (والباطن) يرجح  
 عليهما (لصحته ظاهرا وباطنا) (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد  
 الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران)  
 من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض  
 بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح  
 الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يمتد القياس  
 والاستحسان في صحة التاخر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى)  
 لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا في  
 صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان  
 فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر  
 صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فظهر  
 فساد ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا توهم تبيين صحته  
 اقوى من العكس (لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل) (والاستحسان بالقياس  
 الخفى يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو  
 المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدى لا بالبقية للعدول بها

٤ النص يخرج عن  
 البحث ولان دلالة  
 النص لا يعارض  
 النص ويمكن ان يقال  
 على قياس ما تقدم  
 التعبير بدلالة النص  
 والتعليل انما هو في  
 الصلاحية بان يقال  
 الواجب هو التواضع  
 والسجود آله فكذا  
 الركوع

عن سنن القياس انهم الادلة اذا تساوى في الوجوه المعتبرة مثاله ان  
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب عيّن المشتري ٢ فقط قياسا  
لانه المنكر ويمينههما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣  
بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهو  
الحكم الذي هو التخالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر  
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المشقة واما بعد القبض فلهوته  
بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تخالفا  
وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية  
لا تنافي ما سبق ان من بشرطيهما ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلاتفرقة بين  
الجلي والخيي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليقين  
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التخالف وجريان اليقين  
من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية  
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات عيّن المنكر بهذه  
الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اى  
الاستحسان (ليس تخصيصا) على ما توهمه البعض من ان القياس  
ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان  
لما نفع وعمل به في غيرها لعدم المسانع فيكون باطلا لما سأتى من ابطال  
تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس  
لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها)  
اى عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة  
في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فان في الحكم بطريق  
التخصيص لذلك (واما دفعه) اى دفع القياس بدفع علة (فوجود الاول  
النقض وهو منع مقدمة لا بينهما ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم)  
كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء  
من الصور ثم ذهب بعضهم الى النقض غير مسموع على العلة المؤثرة  
لان التناثر لا يثبت الا بالنقض او الاجماع ولا يتصور المناقضة فيه (وجوابه  
ان ثبوت التناثر قد يكون ظاهريا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق  
ان التناثر قد يظن ولا تأثيرا يوردهما يورد على المزمع ما يظن انه معارضة  
او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمناظرة انما هي بين

٢ لان البائع هو المدعى  
زيادة الثمن والمشتري  
لا يدعى عليه شئ ساق  
الظاهر مستند  
٣ فيكون منكرا في المعنى  
وهذا يعني خفي وفيه  
ان الاستحسان كيف  
يعارض نص البينة  
على المدعى واليمين  
على من انكر مستند  
٤ على خلاف القياس  
وفيه ان هذا من الاحاد  
فكيف يعارض المشهور  
وهو قوله عليه السلام  
البينة الى آخره مستند  
٦ وعند محمد يتعدى  
ايضا باعتبار ان كل  
واحد منهما يدعى  
عقدا وينكر الآخر مستند  
٧  
اى لان دليل استحسان  
اما النص والاجماع  
او الضرورة وهي  
اجماع ايضا والقياس  
الخيي فلا اعتبار  
للقياس في مقابلة هذه  
الامور المذكورة  
اذ من بشرط صحة  
عدم الدليل النص  
مستند

التأثير في نفس الامر وتتمام الاعتراض على القطع ولا فائل بذلك وايضا  
 الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا واذ لم يسلمه يورد انما شاء منه فلا وجه  
 لتخصيص العلة المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه  
 الاعتراض ويرد اي يجاب عن النقض باربع طرق اشارة الى الاول بقوله  
 ( بالوصف وهو مع وجود العلة في صورة النقض ) نحو خروج النجاسة  
 علة للاتقاض فتوقض بالقليل فتمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن  
 الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة  
 بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل  
 بالخروج والى الثاني بقوله ( وبمعناه ) اي بمعنى الوصف ( وهو منع وجوده )  
 اي المعنى الذي ( له ) اي لاجله ( صارت ) اي العلة علة في صورة النقض  
 وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو  
 مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمنع الخلف فتوقض بالاستحشاء  
 فتمنع في الاستحشاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكيم غير معقول  
 ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث  
 في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستحشاء والى الثالث بقوله ( وبالحكم  
 وهو منع خلف عن العلة في صورة النقض ) نحو القيام الى الصلوة مع  
 خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فتوقض  
 بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوحد القيام الى الصلوة مع  
 خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فتقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء  
 في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع  
 بقوله ( وبالغرض وهو ان يقول الغرض ) من هذا التعليل الخلق الفرع  
 بالاصل ( التسوية ) بينهما في المعنى الموجب الحكم ( وقد حصلت )  
 التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكان ظهور الحكم  
 قديما آخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون  
 ذلك نقضا نحو خارج نجس فتوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض  
 التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر  
 يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان  
 الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده بالامتناع احدهما  
 ( ثم ان رد ) النقض ( بها ) اي بهذه الطرق الاربعة ( فقد تم التعليل والى )

٣ اي لا نقض  
 بالاستحاضة في الفرع  
 لان ذلك وارد على الا  
 صل المجمع عليه ايضا  
 وهو السبيلين

وان لم يرد بها ( فان لم يوجد في صورة النقض مانع ) من ثبوت الحكم  
 ( بطلت العلة ) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع ( وان وجد )  
 مانع ( فلا ) تبطل العلة ( اما لاعتبار عدم المانع فيها ) اي للقول بان عدم  
 المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض  
 مبنيا على انتفاء العلة جزءا او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام  
 وتبعه المتأخرون ( واما تخصيص العلة ) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك  
 بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال  
 على تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرًا على المحال الآخر ( فعلى هذا )  
 اي على القول بتخصيص العلة ٩ ( مانع الحكم ) سواء منعه بعد تحقق العلة  
 وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة ( خمسة ) لان  
 الحكم ابتداء وتامًا ودوامًا وكذا للعلة ابتداء وتامًا ولا عبرة فيها للدوام بل  
 التمام كاف لخروج التجاسة للحدث الاول ( مانع من انعقاد العلة ) كانقطاع  
 الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الخرف في الشرعيات ( و ) الثاني مانع  
 ( من تمامها ) كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان  
 ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة ( و ) الثالث مانع ( من ابتداء الحكم )  
 كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط ( و ) الرابع مانع  
 ( من تمامه ) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية  
 ( و ) الخامس مانع ( من زوجه ) كما اذا جرح وامتدحت صار طبعاله وامن  
 من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت  
 وان اريد الجرح فهو لازمة على تقدير ضرورة بمنزلة الطبع قلنا الحكم  
 هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاند مال مانع  
 من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكزن المجروح صاحب  
 فراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيًا يحتمل ان يزول  
 عدم المقاومة بالاند مال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا  
 صار طبعًا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعًا من زوم الحكم  
 ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمي علة الماضي والمضي  
 للاصابة وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهول هوق الروح ( ثم )  
 عدمها ( اي عدم العلة قديكون ) ( زيادة وصف ) كما ان البيع المطلق  
 علة للملك فاذا اريد الخيار فقد عد مت ( اولئقصانه ) كالخارج النجس

٩  
 ومن لم يقل بتخصيص  
 العلة لم يعد مانعًا ابتداء  
 الحكم منها وعلى هذا كل  
 ما جعله الفريق الاول  
 مانعًا لثبوت الحكم  
 جعله الفريق الثاني  
 مانعًا بتمام العلة وعلى  
 هذا الاصل يدور  
 الكلام بين الفريقين

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور (الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع ككلام من ذلك (ففي المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (في نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرت من الوصف علة اوصالح للعلية و اختلف في قبولها في نفس الحجة فقيس القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجماع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلماذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (في وجودها) اي العلة (في الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية) عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقال لانسلم ثبوت الحكم الذي يدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اي الوصف (الحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبته) اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في اصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها) كنزيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الاتي بام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورد له) اي لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه (الرابع

الشافعي يوجب  
الفرقة في الاسلام  
احد الزوجين في غير  
المدخول بها من غير  
توقف على قضاء  
القاضي كردة احدهما

٣٤

( فساد الاعتبار وهو منع محلبة المدعى للقياس ) متعلق بالمحلبة ( للنص على خلافه ) تعليل للمنع ( ويرد ) أي يجاب عنه ( بالاطعن في السند ) أي سند النص ان كان خبر واحد ( ويرد ) ايضا ( بمنع الظهور ) أي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مؤلا بالمعارضة ( باخر ) أي بنص آخر مثله لبس القياس باتساق ( الخ ) مس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف ( في الفرع ) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر ( ويرد ) اولاً ( بانه غصب ) لمنصب التعليل اذا اسائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعياً ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصده به عدم وقوع الخط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ( و ) يرد نائياً ( بان الفارق لا يضر اذا اثبت المعلن ( علية ) الوصف ( المشترك ) يعني ان المعلن بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولاً لان غاية الامر ان المعارض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا بناء في علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ( الا اذا اثبت ) المعلن ( مانعا في الفرع ) فيثبت يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضراً ( لكنه لا يبق فرقا ) مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع يسان على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع ( وكل ما لو اورد به لرد ينبغي ان يورد بالمانعة ) هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعاً للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق ينفعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول السافعي اعتاق الراهن تصرف يطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق بمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه المتوقف وان كان التوقف فان ادعيت في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري المعارضة (في الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجري ايضا (في علقته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلول ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهي معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فن حيث اثبت نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلول اذ الدليل الصحيح لا يقوم على التقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يمكن في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء المازوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تعارض الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اشد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لاعبرة بالاستلزام اذ لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لا يصحح كما ان اشد الدليل فانه اذا استدلل بعين دليل الخصم فكيفه قال دليلا غير صحيح والا لما قام على التقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عاياه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تنليه كفسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تنليه بعد اكماله زيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كفسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقص (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والا ول باطل لانها يجب العمل بالنذر اجماعا

فتعين الثاني وهو الوجوب بالذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم  
المعلل فالمعترض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لم منه وجوب  
صلوة النقل بالشروع وهو نقيض ما أثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع  
(والاول) اى انقلاب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض  
بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال  
بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو  
الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر  
وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل  
في الفرع واميراع هذا في العكس الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء  
في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلو  
النقل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر)  
عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى  
المتناقضة لعدم التعرض بدليل اصلا (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (نقيض  
الحكم) الذي ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسجركن في الوضوء فيسن ثلثيته  
كالعسل فنقول مسجركن فلا يسن ثلثيته كما في الخلف (او) ثبت نقيض الحكم  
لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لاب لها ولا جد  
غيرهما من الاولياء فيثبت عليها ولاية انكاح كالتي لها اب بعله الصغرى فيقول  
المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالحلة هي قصد  
الشفقة لا الصغر والام يمكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق  
الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوق في نقيض الحكم تغير هو  
التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة  
فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع  
من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل ثبت (ما) اى  
الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجه ففكت  
فولدت ثم جاء الاول فهو احق بابا وعندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال  
بطريق المعارضة الثاني حاضروا ان كان صاحب فراش فاسد فيسحق  
النسب كن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر  
وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت  
فالسبل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفرش لان صحته توجب حقيقة النسب والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان ثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهواثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) هي المعارضة في علة الحكم (تسمى معارضة في المقدمة فان كانت يجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (واما توجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبتهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة فلما كانت اكل فالجناية عليها تكون الحش فجراؤها يكون اغلاظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لرجم فان التسرع ما اوجب فوق جلد المائة الا لرجم فتقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبتهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا التلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذى يى الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستهنا النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالذم يلزم بالنشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالنشروع فقالوا الحج انما يلزم بالذم لانه يلزم بالنشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشرع اولى لانه لما اوجب رعاية ما هو سبب القرية وهو الذم فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا) اى وان لم يكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخاصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخاصة (على نفي علية) اى علية ما ثبت التعليل عليه (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعى حتى لو زنى الذمى الحر الثيب يرجم  
سجد

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعايل لا يكون الا لتعدية وذلك كما قلنا  
الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة  
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند السافعي  
لان مقصود المعارض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف  
آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء  
علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت  
الحكم بعلة شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظر) كما اذا قيل  
الجنس بالجنس مكيل قبول بجنسه فيحرم متفاضلا كالخنة فيعرض بان العلة  
هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الخنة بالخفتين وجريان  
الربوا فيهما مختلف فيه فقل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا  
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع  
المختلف فيه فانبات علية احدهما يوجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف ما  
اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف  
المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن  
ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه  
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان  
قبل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بذات علية  
وصف المعارض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ثبوت علية كل منهما  
يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية  
احدهما ما لم يترجع وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت  
صحة علية وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه  
ليس الصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما  
لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل  
(ما يلزمه المعلل بتعليقه) مع بقاء الخلاف في الحكم (المقصود وهذا معنى  
قولهم هو تسليم ما استلزمه المستدل حكما ادليه على وجه لا يلزم تسليم  
الحكم المتنازع فيه) (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل  
بتعليقه (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع  
ولاملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الى آخره (اما  
بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا

فلا يثبت في القصاص كالقتل بالحرق فيجيب بان النزاع ليس فيه عدم  
 المثاقفة بل في اثبات القصاص (او بحملها) اي بحمل المعترض عبارة  
 المعلن (على غير مراده) اي المعلن كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن  
 تنليه كفسل الوجه فتقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله  
 تعالى \* بروءكم \* وهو ربيع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلن  
 يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات ٦ والسائل يحمله على  
 جعله بثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلن مراده لم يكن القول  
 بالموجب بل بتعين الممانعة (والثاني ان يلزم) المعلن بتعليقه (ابطال  
 ما يتوهم) المعلن انه (ما أخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب  
 التزام السائل ما يلزم المعلن ابطال الحكم كما اذا قال السافعي في السرقه  
 اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب  
 فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان (والثالث  
 ان يسكت) المعلن (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها والسائل يسلم  
 المقدمة (المذكورة ويترك النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية  
 ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تسج مع المذكورة تقيض حكم المعلن كقوله  
 المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت الغيا كالليل يعني ٩ انها غاية  
 كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لادليل آخر كما زعم صاحب التلويح  
 فتقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل  
 لم يرد الامنعها واما ان لا يستعمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت  
 قرينة فشرطه النية كالصلوة فتقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء  
 فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لا نسلم  
 ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع) اي القياس بان اورد عليه الوجوه  
 المذكورة من الدفع (تعيين الانتقال) اي انتقال القياس في قياسه من كلام  
 الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشو  
 في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم  
 فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات  
 علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة  
 والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم  
 القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

٦ وقال ليس التكرار  
 ثلث مرات لا يمكن  
 القول بالموجب  
 بل بتعين الممانعة  
 بان يقال لا نسلم ان  
 الركنية توجب هذا  
 بل المسنون في الركن  
 التكميل كما في اركان  
 الصلوة بالاطالة في  
 القرآن والركوع  
 والسجود لكن الغسل  
 لما استوعب المحل لا  
 يمكن تكيله الا بالتكرار  
 لان تكمله بالاطالة يقع  
 في غير محل الفرض وفي  
 مسح الرأس المحل  
 الذي هو الرأس متسع  
 يمكن التكميل بدون  
 التكرار فالاعتراض  
 على تقدير الاول قول  
 بموجب العلة وعلى  
 تقدير الثاني ممانعة  
 والتفصيل ان يقال ان  
 اردتم بالتثليث جعله  
 ثلاثة امثال الفرض  
 فنحن قائلون به لان  
 الاستيعاب تثليث  
 وزيادة وان اردتم  
 بالتثليث التكرار ثلث  
 مرات تمنع هذا  
 في الاصل متبد  
 ٩ يعني ان المعلن يريد

ان الغاية المذكورة  
في الآية غاية للفعل  
والغاية لا تدخل تحت  
المنيا فلا يدخل  
المراق في الفعل  
والسائل يريد انها غاية  
للاسقاط فلا تدخل  
في الاسقاط فتبقى  
داخلة في الفعل فلو  
صرح بالمقدمة  
المطوية لتعين شقها  
سجد

٧ بان يقال التسليط هو  
التمكين والتمكين اثبات  
الممكنة والمودع  
بالايداع اثباته الممكنة  
لانه قرب المحل وازال  
المانع سجد

٨ بان يقال لو انقضض  
فيكون نقصانه بثبوت  
الحرية بوجه فلا يحتمل  
الكتابة الفسخ وهو  
خلاف الاجماع سجد

حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة  
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه  
حكم القياس والا يكون حشا في القياس فصارت الاقسام المعبرة  
في المناظر اربعة اشارة الى الاول بقوله (اما من علة الى) علة (اخرى لاثبات)  
العلة (الاولى) وهي علة القياس وهذا القياس انما يتحقق في الممانعة لان  
السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر  
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على  
الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة  
الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة  
لوم يكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة  
الى اخرى لاثبات (حكم اخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي  
عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة  
عقد معاوضة فيتمثل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة  
كالبيع بشرط الخيار البائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس  
عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعق اق ام الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص  
واثبتناه بعلة اخرى كما اذ قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا  
في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعلة الاولى  
(كذلك) اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة  
الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله فسخ دليل على ان الرق لم ينقص  
وهذا ان القسمين انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي  
رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينقل  
الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافعله اخرى (والكل  
صحيح باتفاق الاثنائي) فانه يختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض  
اثبات حكم فلا يبالى باي دليل كان ونفاه آخرون لانه لما ثبت الحكم  
بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظر (فقل) بناء على هذا الاختلاف  
(قصة الخليل منه) قال مجوز وهذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام  
حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا)  
نافهوها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل  
الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكانه قد حج المعترض فاسدا لانه اشتمل

على تلبس ر بما يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال  
وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة الاعمين كانت باطلا لان اطلاق  
المسجون وترك ازالة حياته لبس بالاحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح  
وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد  
الاول وتوضيح وتبكيه للخصم وتوضيح كانه يقال المراد بالاحياء اعادة  
الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء  
الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب \* وتنب  
عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يستخرج بها البعض  
في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة  
وهذا غير المتسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق  
فاسدة غير صالحة للتمسك كمنهجوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) في اثبات  
الاحكام الشرعية (بجميع فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال  
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالتغير فيه  
جعل مصادما للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعي في) اثبات (كل  
حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجهه (ثم شك) اى وقع الشك  
(في بقاءه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض  
السافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض بزياله  
فان لزوم بقاءه امر ضرورى ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا  
يسافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات  
والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة في محل  
الخلاف فيتمسكون بوجهين اشار الى الاول بقوله (بقاء الشرايع) يعنى  
اولم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال  
طريان التماسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام  
الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله  
(وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل  
بقاء الوضوء والحديث والملكية والزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك  
في طريان (و) الاستصحاب (عندنا حجة في الدفع) اى دافع لاستحقاق  
الغير (لا في الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح  
عن الانكار ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى وبطلان

سنتي قبل الشهادة  
بانه لو كان ملكا للمدعى  
ويحكم به على الملك  
في الحال

لندعواه فان قيل ان اقام دليل على بطلان شمول الوجود والازم شمول  
العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم  
دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل  
(الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير  
وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشيء  
موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد عدم الدلالة  
قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فمنوع فدعوى الضرورة والظهور  
في محل النزاع غير مسنوع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة تقيضه  
وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق  
الوجود مع عدم الظن المتناقض والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد  
ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه  
غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب  
الاول فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا  
فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء  
الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة  
عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطى جميع قومه على العمل بها الى زمن  
نبينا عليه الصلوة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام  
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته (فان قيل هذا فيما بعد وفاته  
واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ  
ان النص يدل على شرعية موجه قطعا الى نزول النسخ وعدم بيان  
النبي عليه الصلوة والسلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبيته  
قطعا لوجوب التبليغ عاياه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء  
في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء  
والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض  
كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء  
هذه الاحكام ليس الا (للتحقق) هذه الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور  
المناقض (لا لكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المنزىل على ما هو قضية  
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان  
لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب  
على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحسب او عقل او نقل

٧ فكما ان الحادث  
لا يستغنى عن عاياه  
الوجود فكذا الباقي  
لا يستغنى عن عاياه البقاء  
ولا نسلم انه يكفي في  
الدوام علة الوجود  
لجواز ان يدوم على  
وجود زيد ولا يدوم  
زيد سلما لکن لانسلم ان  
دوامه ليس بمجدد لانه  
لتضمنه ازمته متجددة  
متجدد

ويصح اجماعا كما نطق به الآية \* قل لا اجد فيما اوصى الى \* الثاني عند العلم بعدم  
 المغير بالاجتهاد ويصح لا يلاء العذر لاجحة على الغير الا عند الشافعي وبعض  
 مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد ( انما لث قبل انما مل في طلب المغير وهو  
 باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع  
 وصلوة من اشبهت عليه القبلة بلا سؤال ونحو (الرابع لاثبات حكم مبتدأ  
 وهو خطأ محض لان معناه اللغوي انشاء ما كان فيه تغير حقيقة (ومنها)  
 اى من الحجج الفاسدة ( الاستدلال بعدم المدارك ) اى الادلة حيث يقال  
 كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالقيضين  
 عند فقد دليل الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير  
 على اعتقاده) اى ذلك الغير (محقق) في كلامه (بلا دليل على وجوب  
 اتباعه) خرج به تقليد العامة بالمجتهد فانه مستند الى دليل كاسياتي (وهو  
 ايضا) باطل لانه (يوجب مامر) من الجزم بالقيضين عند فقد دليل الطرفين  
 \* باب المعارضة والتزجيج \* لما كانت الادلة الخطية قد تعارض  
 فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالتزجيج وذلك بمعرفة جهات عتب  
 مباحث الادلة بمباحث التعارض والتزجيج تقيما للمقصود فقال (اذا  
 ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع  
 وقوع المتناقضين فلا يتصور التزجيج لانه فرع التناقض في احتمال  
 التقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى  
 الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي (فان تساويا)  
 اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا تزجيج على ما هو  
 الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين  
 بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع التقيضين اه اذ تقا عهما او الحكم كما لا يلزم  
 شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر  
 لا بالذات بل (بوصف) تابع (فيهما عارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى  
 لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال انهن راجح على القياس  
 لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففي) معارضة (الكتاب)  
 الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصوري (على نسخ الاخير)  
 اى كون الاخيرنا سخيا للاول (ان جم التواريخ) لامتناع حقيقة التعارض  
 في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتسدا زمان ورودهما والشارع منزله

٢ ولو دفع التعارض  
 بان عمل باحدهما دون  
 الآخر يلزم التزجيج  
 بلا مرجح او بهما  
 لا يجمع التقيضان وان  
 لم يعمل بهما لا رفعهما

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اي وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتين تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتين او سنتان بان تتساقطا الآيتان بالتعارض ويميل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الأدنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع الاقوى فيرجح بخلاف المائل مثلا قوله تعالى \* فاقروا ما ينسر من القرآن \* وقوله \* فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا \* تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اي من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) سواء وافق القياس او لا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما قال في غير الاسلام وابوسعيد البردعي (والا) اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اي فيقدم قول الصحابي في مخالف القياس كما قال الكرخي (ومند الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني (والا) اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الأئمة (فكالى قياس) اي يكونان في مرتبة واحدة (يميل باحدهما بالتجزي) كما سيأتي في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس ومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدة وسجدة وسجدة وماروت عايشة رضي الله عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين اربع ركعات واربع سجعات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة (والا) اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كافي سور الجمار حيث تعارضت الاخبار والاثار وامتنع القياس) من الاخبار الاخيارا ما الاخبار فكما روى انس رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين ما لك لمن قال لم يبق  
 من مالي الا هذه الحميرات وايضا روى عبدالله بن ابي اوفى انه عليه الصلوة  
 والسلام حرم لحوم الحمير الاهلية يوم خيبر وروى ثمال بن ابيجر انه عليه  
 السلام اباحها فوجب ذلك اشتباها في لحمه فيانم منه الاشتباه في سورة لان  
 لعبا به متولد منه فاخذ حكمه ( فان قيل ادلة الاباحة لاتساوي ادلة الحرمة  
 حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه ( قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط  
 والطواف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ  
 الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما  
 اذا خبر عدل بدهارته والآخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال في حرمة لحمه  
 ترجحا بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والجوى  
 اذا الجمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل  
 المضائق فتكون الضرورة فيها اشد فالجمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة  
 حتى يحكم بطهارة سورة ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم  
 بنجاسة سورة فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه  
 حيث لا يضم الى التيمم فيانم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب  
 ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام ( واما الاثار فقول ابن عمر  
 ان سورة الجمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر وامام شافعي الاقضية فانه  
 لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثاليها في الطواف ولا بالكل للضرورة  
 في سورة ولا الحاق لعبابه بلحمه اوليه في اجمع الروايتين وان روى عن  
 محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا يعرفه الطاهر  
 في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقل الشك في طهارته اذ لو كان  
 طاهرا لكان طهورا ما لم يلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يشجب بعد  
 استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد  
 وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالنك  
 ولم يحكم ببقاء الطهورية بالحاصلة لاستانازاه الحكم بزواله الحدث واعداد  
 دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور ونعم التيمم الي ( وهو )  
 اى التعارض في الكتاب والسنة ( اما بين آيتين او قرأتين في آية واحدة كقراءة  
 البكر والنصب في قوله تعالى \* واسجدوا برؤسكم وارجلكم \* فان الاولى  
 تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب ( اوستين ) قولين او فعلين

او مختلفين (او آيت وسنة مشهورة ومتواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه  
ويبان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض التناقض  
الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة  
الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر (اما من قبل الحكم  
او الحال اى الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد  
الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقصة المسال المدعى بين المدعين  
المبرهين او بان) (يتم على تغاير) اى تغاير حكم الدليان كان يكون  
احدا الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما فى آيتي اليمين) فى البقرة \*  
لا يؤخذكم الله بالثأف فى ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة  
بما عقدتم اليمان \* فالاولى تقتضى المزاخذة بالغموس لانها مكسوبة القلب  
اى مقصودة له والاطية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر  
الذى فيه رجاء الصديق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية  
لتفسيرها بالكفارة والى فى البقرة مطلقها فى تصرف لاطاقيها الى الاخروية  
ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد  
(واما الثانى وهو المخلص من قبل الحال) بان يتم لكل من الدليان (على  
حال حمل قراءتى التخييف والتشديد فى) قوله تعالى ولا تقربوهن (حتى  
يطهرن) على حال انقطاع الحمين (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل)  
فان قراءة التخييف توجب الحبل بعد المهر قبل الاغتسال والتشديد يوجب  
الحزمة قبل الاغتسال فحملنا التخييف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس  
لانها اذا ظهرت بعشرة حصلت الظهارة الكاملة لعدم احتمال العود فاقبل  
منها يستعمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الظهارة (واما الثالث) وهو  
المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه  
يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اى ورود الدليان (مصريحا)  
وعلى تقدير اختلاف زمان الورد مصريحا (فالمؤخر) من الدليان (ناسخ)  
للمقدم منهما كما يأتى العدة الاولى \* واولات الاحال اجلهن ان يضعن  
حلمهن \* والاخرى \* والذين يتوفون منكم \* الانية قد سبق فى بحث  
العام (او دلالة كالمناظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه  
الصلاة والسلام ما جمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال  
(وعقلا بانه لو قدم) الحاضر (لتكرر التغير وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة  
القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعته لا فى اصل

٩ فلو كان وجوب  
الكفارة ايضا منوطا  
بالعزيمة لما وجب  
الكفارة فى اليمين  
هنا لا لا تنفع العزيمة  
فى الهزل

٦ والاول ان قوله تعالى

خلق لكم ما في الارض  
جميعا يدل على اباحة  
جميع الاشياء شرعا  
فيخص من عمومها  
ماليس بمباح فقد ثبت  
الاباحة الشرعية في  
الكل ويكرر النسخ  
حقيقة وذلك اذا تقدم  
الحاظر على المبيح فان  
الحاظر رافع الاباحة  
الشرعية والمبيح رفع  
الحاظر فيكرر النسخ  
سند

٤ المراد من المنيب ما  
اثبت امره عارضا  
والثاني ما ينبغي ويبقى  
الامر الاول على ما  
كان عليه سند  
٢ يان ياخذ الماء من  
نهر جار وحفظه ولم  
يقب عنه يكون عارفا  
بطهارته بدليل  
بوجوب العلم لا بظواهر  
الحال ويحتمل ان تكون  
لظاهرة بناء على ظاهر  
الحال فلا يكون مثل  
لا ثبات ٨ سند  
لما يعرف بدليل يكون  
قرب الى الصدق  
تقبل الشهادة عليه  
الا لتقبل سند  
وانما يترجح المنيب ٥

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الزمنة قال الله تعالى \* وان  
من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح  
المتأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير فلا يثبت  
بالسك (و) نحو (المنيب) يؤخر (عن الثاني لما مر) من لزوم تكرار التغير لان  
الثاني لو جعل مؤخرا لغير المنيب المغير للثاني الاصلى وعن عيسى بن ابان  
ان الثاني كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل  
على تقديم المنيب وبعضها على تقديم الثاني فاحتجج الى بيان ضابطته في تساوي  
ويهاوترجح احدهما على الآخر وهو ان الثاني ان كان مبنيا على العدم الاصلى  
فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالليل تساويا وان احتمل الامرين  
ينظر ليتين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف الثاني بالدلائل والا) اي وان  
عرف به (فثل المنيب) اي فالثاني مثل المنيب في الدرجة فيحتاج الى الترجيح  
بطريق آخر (وان احتمل) انني (الوجهين) اي ان يعرف بدليل وان  
يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اي يتأمل في ذلك  
الثاني فان تبين انه بالدليل يكون كالا ثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى  
فالا ثبات اولي فالثاني في حديث عيونة وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام  
تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات  
وهو ما روى انه تزوجها وهو حال ورجع رواية ابن عباس على رواية  
يزيد بن الاصم لانه لا يمد له في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء  
ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدلائل ٢ فان بينه كان كالا ثبات فيجب العمل  
بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصلى تنفرع الشهادة ٩ على الثاني  
(او ما في) معارضة (القياس) عطف على قوله في الكتابة (فلا نسخ)  
ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم  
(ولا تسا قط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل  
بمعه بظواهر اسما لاذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ  
فلا يصح العمل باحد هما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب  
بالنظر الى الدلائل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بشرط الاتي (بل)  
الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل) بايهما شاء بشهادة  
قلبية وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يقيمان جهة في اصابة  
الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لادليل فيرجع عليه (واما

( الترجيح )

٥ لانه يعتمد الدليل  
بمخلاف الثاني وكان  
اقرب الى الصدق  
ولهذا قبلت الشهادة  
على الاثبات دون النفي  
مفله

الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اي  
بما لا يقصد الممانعة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه  
قوله عليه الصلوة والسلام زن وارجم نحن معاشر الانبياء هكذا  
زن اي زد عليه فضلا قليلا يكن تابعا بمنزلة الجود لا قدر يقصد بالوزن  
للزوم الربا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا)  
تخير من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اي وجوه  
الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما نصه الكتاب والسنة  
من الامر والتهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كتر ترجيح النص  
على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند)  
وهو الاخبار عن طريق المتن من روايته مشهور واحاد مقبول او مر دود  
والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كتر ترجيح  
المشهور على الاحاد وفي المروي كتر ترجيح المسموع من النبي عليه الصلوة  
والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كتر ترجيح  
ما لم يثبت اكار روايته على ما ثبت (والحكم) كتر ترجيح الحظر على الاباحة  
(و) الامر (الخارج) كتر ترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق له ولكل  
من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه  
الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله اما لقطعية حكم  
اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين  
ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعياما واما بحسب قوة ظن دلالة  
الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه  
شرعيا لا كالعدم الاصل واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق  
على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب  
حكم (الفرع) اما بمشار كنه الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة  
ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص  
بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على التدب والاباحة والكرهية  
والاثبات على النفي واما لنبوته قبل القياس اجالا والقياس لتفصيله  
فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما  
لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما لقطعيةها كالتصوصص والمجمع  
عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب ما اتيد السالفة

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليه فالمجته  
اولى من المتعددة والوصف في الحقيق من الاقناعى الاعتبارى والنبوتى  
من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان يجوز والمنضبطة من المضطربة  
والظاهرة من الخفية والمعتدبة من القاصرة ان يجوز والمؤثرة على الكل  
وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) ويمجرى فيه ما مر في النص  
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك الظاهر وترجيح  
بماز وغير ذلك (وقد) جرت عادة النجوم انهم (ذكر) وفي الاخير اعني  
القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاترك) ما في الاستحسان  
والقياس (ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان  
ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الموضوع والاختلاف لان القياس انما صار حجة  
بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة  
فانها لم تصير حجة بالعدالة لاختلاف باختلافها بالولاية المشابة بالحرية  
وهي مما لا يتفاوت وانما اشترطها لظهور جانب الصدق (والثاني  
قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهودية والمراد به فضل التأثير  
بان يكون له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لشوت تأثيره بالادلة  
المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا في) صوم (رمضان  
انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعيينه لا يحتاج الى  
تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فبشترط تعيينه  
(كالقضاء) لان تأثير الفرضية في الامثال لا التعمين ولذا جاز الخلع بمطلق  
النية ونية النفل عنده وتأدى الزكاة عنده به جميع المال من الفقير او لصدقه  
(والثالث كثرة الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا  
في مسح الرأس) انه (مسح) فلا يسن تكراره كسائر المسوحات) اولى من قول  
الشافعى انه ركن فيسن تكراره كالنفل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم  
التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجيرة ولا يشهد لتأثير الركن  
في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح  
بها ترجيح بكثرة العللة قلنا العللة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول  
تفيد قوته وزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا  
قريب من القسم الثاني بل الاول قال شمس الأئمة الثلثة راجعة الى الترجيح  
بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف

وفي الأخيرين الاصل (والرابع العكس) أي عدم الحكم عند عدم الوصف  
 (كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره أولى لانعكاسه) فان كل ما ليس  
 بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه)  
 لان المضمة متكررة وابست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة  
 فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين  
 ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) أي سببا الترجيح  
 (فالذاتي) أي الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (أولى من الخالي  
 أي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لو جهين اشار  
 الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجوزدا من الحال فيقع به الترجيح أولى  
 فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الأئمة رحمه الله  
 اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة  
 عدلين لاخر وابس ذلك الترجيح الذات على الوصف والى الثاني  
 بقوله (وقيام الحال به) أي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى  
 ما يقوم بنفسه فلورجنا الخالي العارضى لم يبطال الاصل بالوصف كقولنا في  
 صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لا تفتاء  
 النية في بعض العبادات وترجيحنا بالاكثر أولى من ترجيحه بالعبادة (فان قلت  
 ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم  
 حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن) قلت اشير  
 في تفسير الذاتي والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع  
 الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم  
 بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة لا مساك  
 فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع والافكها ان العبادة  
 حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة  
 بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا تكميلا للمقصود كذلك ختم بمبحث الترجيحات  
 المقبولة بمبحث الردود وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال  
 (وقد يرجح) أي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية  
 (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين  
 شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من  
 وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لفائدة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرته  
 الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها)  
 اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحاً) ككثرة الايات والاخبار (بخلاف) كثرة  
 (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب  
 قوته وثباته على الحكم فاعا هناك فالاصل واحد والوصاف متعددة اذ كل  
 شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل  
 الترجيح بكثرة الادلة (مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه  
 وهو الحرمة ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما  
 لصاحبه وحل حذيه كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان  
 القصاص بينهما بخلاف الوالد مع الولد فان القصاص لا يجرى فيهما من  
 الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل  
 شبه يصلح قياساً والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه  
 الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي  
 التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان  
 وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلاً والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل  
 والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)  
 لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل  
 الوصف) وهو النص فانه فرع لكونه مستنبطاً منه (راجع على العام عنده)  
 لانه يجعل العام ظناً والخاص قطعياً كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف  
 يصح هذا) اى جعل العام راجعاً الى الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان  
 خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدالة على المعاني  
 ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف  
 العلة فان المقصود بهما ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد  
 (ولان التعدي غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل به  
 قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول  
 (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية  
 المتعدية بالامرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قوله الاجزاء) فالعلة  
 البسيطة كالثنوية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقرنه من الضبط  
 وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان الاعتبار بالمعنى لا الصورة) يعنى  
 ان الترجيح بالتعدد باعتبار صورة العلة وترجيحنا التعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المسألة المذكورة فيه فإن هذا من ذلك (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (كثرة الأدلة لأن الظن بها أقوى وأبعد من انغلاق) إذ كل منها يفيد قدراً من الظن (ولأن ترك الأقل أسهل) من ترك الأكثر (وهو فاسد بمعنى الترجيح) لفئة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون إلا بالرصف التابع لا بالامر المستقل (ولأن استقلال كل) من الأدلة بأفادة المقصود (جعل الغير) في حقها (كان لم يكن) لأنه يؤدي إلى تحصيل الحاصل (فإن قيل أي سر في انا زجج بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكرجج الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوى من الليل ولا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كما لم ترجح بكثرة الأدلة اجيب بان السرف فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل بهافيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بهاافيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فإن الحكم قد تعلق بالأكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الأدلة من الثاني لأن كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر أصلاً فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع وإذا بطل الترجيح بكثرة الأدلة (فلأيرجج) أي لا يقع الترجيح بين روايتين (بكثرة الرواة مالم تشتهر) أي مالم يبلغ إلى حد الشهرة لأن الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا يرجح) (نص باخر) أي بنص آخر (وكذا القياس) أي لا يرجح قياس بقياس يوافق في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لأن كثرة الأدلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس وممنه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل ﴿المقصد الثاني﴾ من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الأدلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعنايه (وهو مرتب على أربعة اركان) كما كان في مباحث الأدلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لأن النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لأن الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق  
بالاحكام العلل  
والاسباب والشروط  
والعلامات فان الحكم  
يتعلق بالعلة تعلق  
الوجوب وبالشروط  
تعلق الوجود والسبب  
تعلق الافضاء  
وبالعلاوة تعلق الرقة  
فالاحكام تعلق بالكل  
سبحه

ثم بالحكم به لان الخطاب يتعلق به او لا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارته  
عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض  
الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام  
نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لا يدخل خطاب العدوم على قول  
الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجاز فيتناول حكم كل مكلف  
بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يدفع ما يقال لا يندرج  
تحت حكم اذا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس  
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال  
المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحت مثل  
والله خلقكم وما تعملون والقصص ما يقصده الافهام ولم يقصده عن  
هو منتهى للفهم فلا يطرد فيريد بالاقتضاء والتخير اى اقتضاء الفعل  
او تركه او تخيره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه  
والوضع خطاب الشارع يتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له  
باعتباره اى باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له اوسببا او شرطا  
او مانعا او غير ذلك فزياد والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا  
ما ثبت بالخطاب لا هو قال (وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين  
بالاقتضاء او التخير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف  
(نوعان) الاول (تكليفي) والثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله  
المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة  
والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا (او يكون اثره) (اثره)  
لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالمالك) فانه اثر لفعله الذي هو  
الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كذلك المتعة وملك المتعة وثبوت الدين  
في الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى  
في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة  
في الدنيا كتنفيذ الذمة المعتمدة في مفهوم صحة العبادات (والاخرى) اى  
الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتمد في مفهوم  
الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب  
وفي نحو الوجوب تفرغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود  
الدنيوي والاخرى اى بناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة

٩ يعنى ان الخطاب في  
اللغة توجيه الكلام  
نحو الغير للافهام ثم نقل  
الى ما يقع به الخطاب  
وهو ههنا الكلام  
النفسي الازل واختلف  
الاصوليون في تسمية  
الكلام في الازل  
خطابا فن ذهب الى  
ان الخطاب ما يقصده  
افهام من هو منتهى  
لفهم قال لا يسمى  
الكلام في الازل خطابا  
لانه لم يقصده افهام  
من هو منتهى للفهم  
وفسر الخطاب  
الكلام الموجه  
لافهام او بالكلام  
المقصود منه افهام  
من هو منتهى للفهم  
ومن ذهب الى ان  
الخطاب ما يقصده  
لافهام ولم يقصده  
من هو منتهى للفهم  
فلا يطرد قال يسمى  
الكلام في الازل  
خطابا لانه يقصده  
لافهام في الجملة

اذن البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دينية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس في صحة التوافل تفريغ الذمة ( قلنا ) لم بالشروع لفصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى كما سيأتي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية. ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره ( وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبنونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلا واولا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم انفاذ ترتب الاثر عليه كالمالك مثلا فبيع الفضولي منعقد لانا قد تم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلا تها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة عقابله الصحيح للفاسد فليتأمل (والثاني) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ( ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعدا العباد فان كان ابتاؤه راجحا على تركه عند الشارح بالنص عليه او على دليله (فع المنع) من الترك (بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظني) من الادلة (واجب) ان كان ابتاؤه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة) ان كان ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه السلام وغيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (والا) اي وان لم تكن طريقة مسلوكة في الدين (فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ابتاؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ابتائه (فع المنع)

٩ فان اصبحت العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان تتبعها الثواب مثلا

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة

٤ بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه

فالتصرف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم وانما يطلق عليهما اللفظ الحكم لثبوتيهما بخطاب الشرع

من الإتياء ( حرام وبلا منع ) منه ( مكروه وان استويا ) أى طرفا الإتياء  
والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا ودلالة بقرينة ان الكلام  
في متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو  
ذلك ( فباح ) فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية  
وليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بان  
يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحد وداو لوسم في الرجحان  
والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب  
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لانه له كإباحة  
الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من  
صفاته ايضا اذا انتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة  
لفعل المكلف وثراله فان قلت عد المباح من قبيل الحكم انكلى في غير صحيح  
لان التكليف الزام ما فيه كافة ومشقة ولا الزام في الإباحة قلت ذلك  
من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الالية ايضا تنصف بهذه  
الاحكام كالرخصة الواجبة او المنذوبة او المباحة فلامعنى للتخصيص  
بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه  
المقاصد الاخرية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها  
مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى  
الالتائية اذ الرخصة تسمى سنة او حراما تستوجب العقاب واشئان  
كون الجهة التي بها صحح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة في القسم اولا  
وبالذات ولا يكفي وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من  
حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يصح بل يوجب تقسيمه  
الى الخاص والعام والمشتك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية  
التي هي معنى التقسيم الى الاقسام المذكورة بان وجدت في الرخصة لكنها  
ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل الاعتبار فيها بالذات جهة الحقيقة  
المبنية على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات  
الاقسام ( فالفرض لازم علما وعملا ) أى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل  
بوجبه لشبوته بدليل قطعي ( فيكفر منكرا ) بالقول والاعتقاد ( و ) يكفر  
( مستحفا ) ايضا لان الاستحفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل  
الانكار ( ويفسق تاركه بلا عذر ) كالأكرام والنسيان ( وقد يطلق )

الفرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته)  
 ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر  
 كتذكر العشاء وكقصد الرابح في مسح الرأس فإذا لم يثبت بدليل قطعي  
 (فلا يكفر منكره بل يفسق) أي يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف  
 باخبار الاحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لان كان مأولا) فإنه  
 لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل  
 المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه  
 اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه الزوم على كل) أي على كل واحد من  
 المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا انما اولم يكن الزوم  
 على كل لما ائتموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام  
 قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع  
 بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه  
 لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم الزوم كيف وقد سقط  
 ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاستقاط لا يتنافى  
 وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من  
 شرعيته (لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة  
 الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاغراض عما عداها واتوجه  
 اليه في الصلوة (وحكمه الزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى  
 لا تبرا ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا  
 كما في خصال التكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهم وتحقيقه  
 ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم  
 ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم وتخفيفه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله  
 في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخفيفه التخيير  
 في ايقاعه بين المعينات وان كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن  
 يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم  
 الاعمال) أي لاعمالا (فهو كالفرض العملي الا في القوت) أي فوت الجواز  
 بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق  
 ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الاحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب  
 (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون  
 ايتاؤه راجعا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة

واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب يستحق (العقاب)  
 للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله  
 وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه  
 حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون  
 التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم  
 (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدي) اي مكمل الدين (وتاركها) مسيء  
 (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنة  
 الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي  
 قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد  
 وتاركها لا يستحقه) اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام  
 في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الادب وغيره  
 لا بأس (ومطلقها) اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق  
 عندنا) اي شامل لسنة النبي عليه الصلوة والسلام وسنة غيره خلافا للسافعي  
 فانها عنده مخصصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على  
 الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم  
 عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة (والنفل يناب  
 فاعله عليه) اي يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) او رد عليه صوم المسافر  
 والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يدم تاركه  
 واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل  
 تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى  
 \* فاقروا ما ينسى من القرآن \* كالتأذينة بعد الشروع تصير فرضا  
 حتى لو افسدها يحجب القضاء ويعاقب على تركها سيأتي (وهو دون سنن  
 الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكية في الدين وسيرة النبي  
 عليه السلام بخلاف النفل (ويانزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب  
 المضى فيه ويعاقب فيه على تركه كقوله تعالى \* لا تبطلوا اعمالكم \* وفي  
 عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة  
 الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء  
 وصيائه عن البطالان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين  
 وهو ابتداء الفعل لصيائه ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلاثة اقسام  
 سنة مؤكدة وسنة زائدة  
 وسنة هدي فالاولى ما  
 واظب عليه رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم مع  
 تركه مرة او مرتين وفي  
 اتيانه ثواب وفي تركه  
 اساءة وكرهية وعقاب  
 لا عقاب وهي مثل  
 السنن الرواتب  
 والنكاح والثانية هي ما  
 لم يواظب عليه السلام  
 على ذلك وفي اتيانه  
 ثواب وليس في تركه  
 شيء والثالثة هي التي  
 من شعائر الدين  
 كالاذان والاقامة  
 والختان وفي اتيانه  
 ثواب اكثر من ثواب  
 المؤكد وفي تركه نوع  
 عقوبة دون عقوبة  
 الواجب فكل سنة  
 هدي سنة مؤكدة  
 من غير عكس

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ما صار  
 لله تعالى فعلا اولي وانما قصد احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية  
 ظانا انه لم يصلها وقد صلىها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها  
 لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اي يستحق فاعله  
 العقاب على فعله (وهو) اي الحرام (اما عينه ان كان منشأ الحرمة عينه)  
 كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اي غير  
 ذلك الحرام كما كل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول  
 بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه اعدم محله كصب الماء  
 وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني  
 يلاقى حرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة  
 بسط له في بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهي) وهو  
 (اي الحل اقرب) النوع الثاني (تحريمي) وهو (الي الحرمة اقرب) والفرق  
 بينهما من وجهين الاول انها بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب بالثاني  
 اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان  
 الشفاعة كقوله عليه السلام \* من ضيع سنتي لم ينله شفاعتي \* فان قلت كيف  
 التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام \* شفاعتي لاهل الكبائر من امي \*  
 قلت المنسفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من  
 الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه  
 الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقه لامتة العصاة اللهم لا تجعلنا من  
 الجرومين من شفاعته (وهذا) اي المكروه التحريمي (حرام عند محمد)  
 اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترتيب (لكن) لا بدليل قطعي  
 بل (بظني فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثاني)  
 رخصته وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي (انواع) اربعة نوطان  
 من الحقيقة (اي رخصة حقيقة لكن) احدهما احق بكون رخصته  
 من اخر ونوطان من المجازي (يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا  
 لكن) (احدهما اتم في المجازية) اي ابعده من حقيقة الرخصة (من الاخر)  
 وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة  
 والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق  
 بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

من قسمي ما يعبر فيه  
 لولا بالذات المقاصد  
 الاخر وية هو ان لا  
 يكون حكما اصليا بل  
 يكون مبنيا على اعدار  
 العباد فسمى رخصة  
 ويقابلها العزيمة  
 فحرمة اجزاء كلمة الكفر  
 على اللسان عزيمة لانه  
 حكم اصلي وباصليها  
 للمكره رخصة لانه غير  
 اصلي بل هو مبنى  
 على اعدار العباد

الى غير محلها بل كان نسخا قائم في المجازية والافغيره ( اما الاول فما استبيح  
مع قيام المحرم والحرمة ) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة  
والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة  
المباح بترك المؤاخذه وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو ( كاجراء  
المكره بكلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان ) وكما فطار المكره  
في رمضان وجنائه على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة  
كالدلالة على مال الغير وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما  
في تناول مال الغير مضطرا ( وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة ) اما  
الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا بصورة لبقاء التصديق معنى في الكفر  
اكراما والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير  
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق في نفسه يفوت صورة الخراب  
البنية ومعنى زهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجران قتل فلانه بذل  
نفسه حسبة في دينه لا قامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طبع  
الظفر على الاعداء وانسكابة والاضرار عليهم واغراء المسلمين وقد فعله  
غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر  
بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام  
ولو قتل لا يكون مثابا لانه الذي نفسه في المهلكة من غير اعزاز لدين وفي بذل  
النفس اقامة للمعروف تفر يق لجمع الفسق ظاهرا فان اسلا مهم يدعون  
الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهره ( واما الثاني فما استبيح مع قيام  
سبب ) للعزيمة ومحرم للرخصة ( تراخي حكمه ) المراد بالاستباحة ههنا  
مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لينا في حكمه الا في ( فان قيل  
المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني  
( قلنا العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك  
فيتم له بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور  
فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها  
( كافتار المسافر ) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافتار وهو  
شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى \* فن شهد  
منكم الشهر فليصمه \* اي حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب  
الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر ( وحكمه ) ان ( العزيمة )

فيه ان الحرام ممنوع  
التعرض ولهذا لبس  
ممنوع التعرض فلا  
يكون حراما وهذا  
لبس الفرق لفظي  
سعد

اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت للبسر وهو  
 حاصل في العزيمة ايضا فاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة  
 ومتضمن لبسر مختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة  
 كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فأتى آثما لتفويت نفسه  
 بما شرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى : لاف المقيم المكره  
 على الافطار حتى قتل فانه لبس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره  
 الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبد مستقيم على الطاعة فيو جر  
 وانما كان الاول احق بكونه رخصة هذا لان في هذا وجد سبب الصوم  
 لكن تراخي حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق  
 المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع  
 المحرم وليس فيه شبهة ككون اسباب الكفر حكما اصليا اصلا فيكون  
 الاول احق بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة  
 مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فاوضع عنا)  
 اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصرار) هو الثقل الذي يأصر صاحبه  
 اى يحبس من الحراك جعل مثله لثقل ثكاليهم وصعوبتها مثل اشراط  
 قتل النفس في صحة التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم  
 من الاشياء الشاقة ككتيعين القصاص في العمد والخطأ وقطع  
 الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع  
 السالفة فن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة  
 وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما  
 في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)  
 الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث  
 (فاستقطع عنا مع مشرعيه لنا في موضع آخر) المراد السقوط عن بعض  
 الامة مع المشروعية لبعض آخر فن حيث انه سقط كان مجازا ومن  
 حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيهها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث  
 فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعده عن الحقيقة (كالتسم)  
 فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لتهيئه عليه الصلوة والسلام  
 عن بيع ما لبس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا أصلا ( وكذا خبر والميتة المضطر  
والمكروه ) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما خوفا للهلاك على النفس  
حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالإباحة حتى اذا صبر ومات اثم  
ان علم بالإباحة في هذه الحالة لان في الكشف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل  
كذا ذكره الامام الاسيحياني ( قيل وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور  
في قوله تعالى \* الا ما اضطررتم اليه \* وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه  
فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحلال ( اقول فيه بحث  
لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالضوابط ان يقال  
الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة  
الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حالة الضرورة على  
ما كانت عليه ( فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة  
محقق لقوله تعالى \* من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن  
بالايمان \* مع انه لم يدل على اباحته ايجاب بانه ( ليس استثناء من الخطر  
بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه  
غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاءه  
على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الذبح  
لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سرية الخبث ولصيانة للبعض  
عند فوت الكل ( كقصر المسافر ) فانه رخصة اسقاط عندنا فإتمام  
المسافر بنية الظهر لا يجوز كإتمام النحر ونية الظهر والنفل اساءة  
وترك السعة الاولى مفسدة لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله  
صلى الله عليه وسلم انقص الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان  
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يمتثل  
التملك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو  
القصاص او هبته او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم  
طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله  
لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تملكنا في الاعيان في محل لا يقبله اذا لم يرتد  
من العبد فن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رقعا  
ولافرق في هذا التخيير لتعين القصص بخلاف التخيير في انواع الكفارة  
وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

ما سقوط الحرمة في  
المضطر فبالنص  
لاستثناء واما في المكروه  
فلان فيه نوع اضطرار  
ذا كان ملجأ اذ فيه  
خوف تلف النفس  
بحالة المحمصة فيكون  
اخلا تحت النص  
ببانت بدلالة النص  
ناقصر الاضطرار  
لحمصة لما فيه من  
نوف المذكور ايضا  
الله اعلم

فان البسر معارض اذ منقعة السفر معارضة بشقة الشر كدمع المسلمين  
ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته ( فان قيل  
اكمل الصلوة ان كان اشق فتوايه اكثر فيفيد التخيير ) اجيب بان الثواب  
الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء ( ومسح المتخفف ) فان غسل الرجل  
الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف  
يمنع سرية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع  
للبرس ابتداء وكان من قبيل المجاز لاعلى معنى ان الواجب من غسل الرجل  
يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس  
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كماله كما في المسح  
على الجيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم  
وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل  
مادامت مسترة بالخف وجعله مانعا من سرية الحدث الى القدم ( وحكمه )  
اي حكم هذا القسم من الرخصة ( ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه )  
وقد بينا ذلك في الصور المذكورة ( فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى  
المسح ولم يمسح أخذ بالبرس عتيا بولاء ثواب في غير المشروع ( قلنا العزيمة  
لم تبقى مشروعة ما دام يتخفف والثواب باعتبار النزاع والغسل ) واما  
الوضعي عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليف ولما كان فيه  
نوع خفأ عرفه فقال ( فاطر الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول  
صفته ) اي لذلك الشيء ( باعتباره ) اي باعتبار ذلك الحكم التكليفي ( فالتعلق )  
اي الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ( ان دخل في الآخر ) وهو الحكم  
التكليفي ( فركن والا ) اي وان لم يدخل فيه ( فان اثر ) المتعلق ( فيه ) اي  
في الآخر ( فعلة والا ) اي وان لم يكن مؤثرا فيه ( فان اوصل ) المتعلق ( اليه )  
اي الى الآخر ( والجملة فسبب والا ) اي وان لم يوصل اليه ( فان توقف  
عليه ) اي على المتعلق ( وجوده ) اي وجود الآخر ( فشرط والا ) اي  
وان لم يتوقف عليه وجوده ( فلا اقل من الدلالة عليه ) اي على وجوده  
( فعلمة اما الركن فما يقوم به الشيء ) اي يدخل في قوامه فيكون جزءا له  
وهذا اولى من قول صاحب التقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل  
( وهو ) اي الركن قسمان الاول ( اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء ) الذي يقوم  
بالركن ( باقيا عند انتفائه ) اي انتفاء الركن كالتصدق بالايان ( و )

الثاني (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك الشخص بانتفائه منسوبة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشيء فعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى الاعتبار الزائد (اما بحسب الكيفية كالإقرار فى الإيمان) فانه كيفية معتبرة فى الإيمان بازكنية فانه لا يسقط حال الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه (أو) بحسب (الكمية كالإقرار فى المركب منه ومن الأكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخله فى الإيمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخله فى الإيمان على الكمال لافى حقيقة الإيمان واما عند المعتزلة فداخله فى حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون عندهم مؤمنا (واما العلة) وهى لغة المغير كالمرضى لا يقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعى سمي بها العلة لشرعية تغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت تكرار الحكم فاىضا فاليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتدا) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كاسبب وعلة بالعلة ونحوهما ودخلت العلة الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة للعلول بالزمان كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التحلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وليطرح غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنهم من) فرق بينهما و (جواز التراخي) اى تراخي الحكم عن العلة (اعلم ان بعض) مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقا لوا العلل يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والالكان المعدوم مؤثرا فاذا جار تقدمها بزمان جاز باكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة مطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

قيل ان القول بالتقارن يمنع اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الاداء قلنا الغناء بدوام اليد والمال يصير زكوة تأييدا لليد لما عرف ان الصدقة تقع اولا فى كف الرحمن فالقارنة ممنوعة

سجد

فإنها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة  
 وخلو العلة عن المعلول ( قلنا أولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل  
 النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا متنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر  
 معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت  
 اعيانا لا اعراضا ( وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له  
 لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد  
 الفسخ العلة فكيفونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما  
 وراءها ( وهي ) اى العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير  
 ولا الترتيب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدهما منفردا يحصل ثلثة  
 اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد  
 الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة واذا قال ( اما علة اسماء ومعنى  
 وحكما ) وهي العلة الحقيقية ( بان توضع ) اى العلة ( له ) اى الحكم هذا  
 تفسير العلة رسما ويازمه ان يضاف الحكم اليها ( وتؤثر ) اى العلة ( فيه )  
 اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى ( ولا يترأخى ) الحكم ( عنها ) اى عن  
 العلة هذا تفسير العلة حكما ( كالبيع ) المطلق فانه علة اسماء ومعنى وحكما  
 ( للملك ) وكذا النكاح علة كذلك الحمل والقتل للقصاص ( واما ) علة اسماء  
 ومعنى ( للوضع ) والتأثير لا حكما لتراخى المعلول اعني لا يترتب ابتداء بل  
 بواسطته اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا او ترتيبيا بالتوسط وهذا  
 جنس تحت انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى او ترتيبى فعلى الاول اما ان يستند  
 الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية والتقديرية  
 فان استند فاما ان يترأخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس  
 اعنى علة اسماء ومعنى لاحكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب  
 وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتضرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى  
 وهو ان يكون التراخى ترتيبا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة  
 بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى  
 حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالعلة  
 ( كالبيع الموقوف ) فانه علة اسماء ووضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتناق  
 المشترى موقوفا لا كقابل البيع ويختص به من حلف لا يبيع لاحكما لتراخيه  
 الى اجازة المالك وعندها يثبت المالك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

اعلم ان المعتبر فى حقيقة  
 العلة ثلثة امور الاول  
 اضافة الحكم اليها  
 والثانى تأثيرها فيه  
 والثالث حصوله معها  
 فى الزمان وسميت  
 بالا اعتبار الاول علة  
 اسماء وبالا اعتبار الثانى  
 علة معنى وبالا اعتبار  
 الثالث علة حكما

المتصلة والمنفصلة لا مقتصر فيظهر كونه علة لاسبابها اذ السبب لا يستند اليه الحكم ( فان قيل هذا القول بتخصص العلة وهو تأخر الحكم عنها لما منع قلنا ذلك الخلاف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) البيع بالخيار ) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكامها لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذا الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسباب اذ المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثرا لان الاعتاق ههنا لا يتخذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة ( كرض الموت ) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة والمؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له ويتخذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة الترادف الا لام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة ( والجرح ) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كرض الموت بعينه ( والرمي ) المفضى بواسطة المضي في الهواء والنشوز في الرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص ( والتركية عند الامام ابى حنيفة ) فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا وجعوا او اعدم لزوم القصاص فلشبهة يخلل قضاء القاضي ( وقالوا التركية شئ ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين ) قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار المعاني (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبيه السبب ( كالايجاب المضاف الى وقت ) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر والاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التحجيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوزوه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيهه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولا لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقت فان عقدا لاجارة علة اسمها ومعنى لوضعها وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكامها لتراخي حكمه فان الاجارة وان صححت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانهما تعقد حين وجود المنفعة ليعتزن الانقضاء بالاسديناء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انقضاءها بحسب ما يحدث من المنفعة وشيئها بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق في حقيقة آتفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسمها للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكامها لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحو لا ن وشبيهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل لليسر شبه العلة والنصاب السبب ولو لم يكن النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك واللام يحجز الاداء قبل الحول ٢ ولما يمكن الوصف مستقلا في الوجود شبه النصاب العلة ايضا ولاصلا له غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشري القريب) علة للعق بواسطة الملك اسمها لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء يحكم مقتضى الى مقتضى ولا شك ٤ ان مطلق الشري او الملك وان لم يوضع للعق لكن شري القريب وملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكامها كإظن والا كانت علة حقيقة وليس كذلك اذا توسطت في الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحدها) لا اسمها (كآخر جزئها) اي العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعق فايهما تأخر كان علة كذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العق اما القربة فلا زها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا اصان الله تعالى هذه القربة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العق مستفاد منه حكما اوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسمها لان قدرة العق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اي لو كان النصاب سببا حقيقيا لم يحجز الاداء لانه قبل العلة

سبب

٤ جواب عما يقال اضافته اليها غير كافية بل لا بد من وضعه ههنا لا بين الشري والعق ولا بين الملك والعق كما لا وضع بين الشري وملك المتعة

سبب

للعق الكلى لا كل واحد فان الموضوع للعق شرعا ملائق القريب لا مطلق  
 الملك كما سبق اما باخر الملك فكشري الثابت قرا به فالمستري معق حتى  
 يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ يتراخى اليك منه واما تأخر  
 القرابة فكذلك عوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه واشترياه  
 فالمدعى معق وغارم نصيب الاخر ( بخلاف اخر الشاهدين ) فان العمل  
 بالقضاء وهو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب ( واما ) علة ( اسما وحكما )  
 لا معنى ( كالسبب ) الداعى ( القائم مقام السبب ) المدعوا اليه كالسفر المطلق  
 والمرض المشتق لخصتهما وانثوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث  
 ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والتكاح  
 لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع  
 الا انتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسماء  
 للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المسئلة  
 وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث ( والدليل ) اى سبب  
 العلم ( القائم مقام المدلول ) كالتجسس عن المحبة والبغض فى ان احببته او ابغضته  
 فانت كذا الوقوع الجزاء باختيارها يقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها  
 فان كلا منهما علة اسماء للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي  
 لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض ( والداعى اليهما ) اى السبب المقضى  
 لاقامة الداعى مقام المدعوا اليه واقامة الدليل مقام المدلول احدا من ثلثة  
 ( اما دفع ضرورة ) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كإثبات النور والنكاح  
 والالتقاء والخبر عما فى القلب ( او ) دفع ( خرج ) لتعسر الوقوف على حقيقة  
 العلة مع امكانه كإثبات السفر والمرض والمباشرة ( او لاحتياط ) كإثبات العبادات  
 ودواعى الوطئ فى الحرمات ( واما ) علة ( اسما فقط كالمعلق بالشرط  
 على ما يأتى ) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت  
 بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع  
 الطلاق قبل دخول الدار بل اليك متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما  
 ( واما ) علة ( معنى فقط ) ويسمى وصفه شبهة العلة ( كاحد وصفين  
 تركب منها العلة ) كتركب علة الرى بامن القدر والجنس عندنا والعقود من  
 الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه  
 مقوما للمؤثر الثام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكم لعدم الترتيب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه وهو  
 قريب احد هما فانه  
 يعق عليه ولا يفرم  
 لشريكه قلت الملك  
 ههنا اخر الوضعين  
 وجودا وقد حصل  
 لا يصنع فلا يضاف  
 الى الضمان منه

هو الجزء الثاني الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا  
كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربو النسبة لانه شبهة  
الفضل لما في القدر من المزية فلا يجوز ان يسلم حتمية في شعير وهذا بخلاف  
ربو الفضل فانه اقوى الجزئين فلا يثبت بشبهة العلية بل توقف نبوته  
على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام  
اذا اختلف النوعان فييعوا كيف شئتم بعد ان يكون يد ايد وهو عند الامام  
المسرحى سبب شئ من لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود  
ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر (وذهب فقهاء الاسلام الى انه وصف له  
شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف  
لما قرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلوم وانما المؤثر هو تمام  
العلة في تمام المعلوم واجيب بان معنى ما نشر لاننا ثيرا تاما او بلا واسطة  
كلا ولو سلم ان له تأثير لكن ليس في جزء المعلوم بل في نفسه فالحق مع  
فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلوم علة ولا يتخلل ههنا لانه  
بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجي  
امثله فان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو  
في اللغة الطريق نحو فاتج سببا والجل نحو فليد بسبب والبسب  
نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصحح للمعنيين اشار  
الى الاول بقوله (ما يكون طريقا الى الحكم فقط) اي بلا وضع له وتأثير فيه  
وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه  
لكن لا يكون اغرض من وضعه ذلك كالمسرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه  
سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو  
الغرض من وضعه كالمسرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله  
(وقد يعلق) اي السبب (على كل ما دل السمع على كونه مع فالحكم شرعى)  
وهذا اعم لمتناوله كل ما يدل على الحكم من العلة وغيرها فاستدرك من  
اسباب الشرايع حقيقة الثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة  
كما للعتوبات (وهو) اي السبب اربعة لان افضاءه اما في الحال او في المال  
والثاني سبب مجازي والاو اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم  
فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما علة او لا والى سبب حقيقى والاو  
ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فبسبب

في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي اوبه غير موضوع لئلا يخلل لم يوضع له  
فسبب له شبهة العلة فيين الاقسام الاربعة بقوله ( اما سبب ) حقيق  
وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه ) اي وجوب الحكم  
او وجوده ( وضعا ) متعلق بالانضياف ( وبلا تعقل التأثير في الحكم ) كما  
يعقل في سائر اقسام السبب احتراز بقوله طريق الحكم عن العلامة  
واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها  
وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع  
ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لاعلة وبقوله  
وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير وشبهته  
فيها اما الحقيقة فهي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما  
الاول فلا انضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة  
كما سيبي تحقيقه واما الثاني فلا انضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول  
لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجوب العلة ظاهرا  
كحفر البئر بخلاف قطع الخبل وشق الزق وفي الفعل المفضي بتوسط  
عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضررها بخلاف شهادة القود ووضع  
الحجر واشراع الجناح ونحوها واذ لك اشترط فيه التعدي دون الاول  
واما الشبهة في المجازي لان شبهة العلة المالية تقتضي شبهة التأثير بلا مربة  
وسيا تفي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى ( وحكمه ) اي حكم السبب  
الحقيقي ( ان لا يضاف اثر الفعل اليه ) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم  
والسبب ( فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشارك  
في الغنمة الدال على حصن حربي بوصف طريقه ) الا اذا ذهب معهم  
فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول الى المقصود  
وقد تحلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم  
دل على الصيد لان ازالة الامن جنائية في حقه لا لزامه اياه قد لالته  
مباشرة لاسبب كودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة  
في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا  
صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن خلال دل على الصيد الحرم  
لانه كالبدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى  
كالوقوف وانما وجب الضمان على الساعي استحيانا على خلاف القياس

العلة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صبي اسلحة الى سكده) اى الدافع (فقتل  
 به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط  
 فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة  
 (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانقض ثمرتها  
 لتأكل) (انت) (اولئاكل) نحن (ففعّل فطبط) لان صعوده حيثنذ باختياره  
 لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم  
 عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا  
 لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا العلة  
 فتعذر الترجيح واما اذا قال لا كل فيضمن عاقبته لانه صار مستعملا  
 بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب التقصص  
 والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة) وهو ما يضاف اليه العلة  
 المتخللة) بينه وبين الحكم بلا وضع (لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك  
 السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسباب (وحكمه ان يضاف  
 اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه  
 (سوق الدابة وقودها) فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها  
 اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف  
 اليهما في بدل الحمل لانه حكم التسبب لا في جزاء المباشرة كالقصاص  
 والكفارة وحرمان الميراث (وقطع جبل القنديل ونحوها) كسحق الزرق وفيه  
 ما يبع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل  
 بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود  
 فلاضافته اليها صارت في حكم العلة وعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم  
 القصاص وغيره من اجزاة الاعمال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب  
 (له شبهة العلة) وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي) ككونه  
 ايجاد الشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لتحلل  
 لم يوضع) ذلك المتحلل (الحكم) وسياق توضيحه في مثاله (وحكمه  
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لامطلقا بل (بالتعدي) لانه لما تنقص فيه معنى  
 العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا  
 عنده على صحة التراخي (كحفر البئر في ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه  
 طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشي والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم  
يضاف اليه وجودا عنده لاثبوتابه وانهذا لم يكن موجبا للكفارة  
ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب النية لان ذلك  
بدل المثلث لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا  
عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه  
شيوالاتها يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما ثبت الحكم به غير  
موضوع لتخلل لم يوضع الحكم (ارضاع الكبيرة ضررها الصغيرة  
بالتمدد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررها الصغيرة حتى  
حرمتا عليه فان الزوج ينرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة  
ان تعدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعد فلا يرجع فالارضاع  
يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بلا للتربية وافساد النكاح فتخلل  
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج  
كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجب  
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه  
سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلاوة او سببا وعلة وشرطا باعتبارات  
نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر  
ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح  
هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كنهادة القتل في ان الحكم  
مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لانه ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو  
كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق  
باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد  
النكاح بل للتربية ولا لافساد الارام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه  
غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك  
الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان شهادة لم يوضع  
للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (بمجازي وهو طريق) الحكم  
يفضي اليه (لا في المال بل في المال) وخمس باسم المجاز وان كان السبب  
مع التأثير كما في التسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز ينقصان الحقيقة  
اولى من التجوز بالزيادة الكفاية عليها (كالتمليق والاعتناق والذرة  
المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزء.

لما كان المعلق بالشرط

واليمين ليسا سببين في  
الحال لم يجوز التكفير  
بعد اليمين قبل الحنث  
لأنه اداء قبل وجود  
السبب وجوزنا التعليق  
بالمالك في الطلاق  
والعتاق لان المعلق  
ليس سبب في الحال  
ولا يحتاج الى المحل عند  
التعلق خلافا للشافعي  
لانهما سببين في معنى  
العلة هذه <sup>مستد</sup>

حتى وجب على  
الكفيل رد العين حال  
بقائها ودفع القيمة  
حال هلاكها ولو لم  
يكن لها ثبوت بوجه  
لما صحت هذه الاحكام  
كما لا يصح قبل القبض  
وايضا ان الغاصب  
اذا باع المنصوب  
فضمته المالك قيمته جاز  
بيعه فيكون للقيمة  
شبهة الثبوت <sup>مستد</sup>  
هذه ثمرة الخلاف  
فعندنا يبطله وعند  
لا وصورة النزاع  
ما اذا قال لامرأته  
ان دخلت الدار فانت  
طالق ثلاثا ثم طلقها

يكون سببا مجازيا (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي (الكفارة  
لاحققي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند وجود الشرط  
فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع  
الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء  
فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده تكون اليمين سببا مفضيا  
بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق نفس الحنث  
يكون عللا حيثئذ فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤل اليه على ان قول  
المشايع سبب الكفارة امر دائريين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف  
الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا  
يحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا  
لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون  
مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزا في الثاني وكل شيء يكون ثابتا  
بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت  
قبل فوات ذلك الثابت فكذا بسببه كالغصب يوجب رد عين المنصوب  
مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الإبراء عن  
القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان من  
وقت الغصب الثاني ان وجوب البر خوفا لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب  
لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث  
لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا بسببه ليكون السبب  
ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستعني عن المحل  
بحقيقته اذ قل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالاتداء  
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر  
لان معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول مانع فيمتنع في غير المحل  
فاذا فوات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتجيز الثلاث يبطل التعليق) اي  
تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (بماز محض)  
ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطبيق مثلا وفرض الشيء غيره  
فلا يستدعي محالا ولا حالا (فلا يبطله) اي حيثئذ لا يبطله فتجيز الثلاث  
التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صحيح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة  
بتروجها فيقع لوتزوجها بعد التحايل فلم يستدع ابتداءه المحل فبقاؤه

وهو اسهل واولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء  
الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيده البر  
المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند  
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق  
بزوال الملك اتفاقا بان يطلعه ما دون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلعهما  
ثلاثا قبلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير  
التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم  
اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد  
اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح بمنع لان ملك النكاح علة  
ملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا  
شبهه فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني  
فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح  
الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان لنا في لهما زوال  
الحل لا الملك (و) قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة)  
لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز  
التعليق) للطلاق والعناق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال  
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز  
التكفير بالمال قبل الحث) لجواز التجهيل قبل وجود الشرط اذا وجد  
السبب كالزكوة يجوز ادائها قبل الحول اذا وجد النصيب قلنا اولان المعلق  
قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد  
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء  
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر  
وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون  
مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البروفيه  
اعدادام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم  
بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايام في رفته لالتماع الحكم فيتحقق  
السبب لو جوده حقيقة من غير مانع اذا زمان من لوازم الوقوع وثانيا  
ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير  
اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء

٩ آخر ودخل بهائم  
اعادت الى الاول  
بنكاح صحيح فدخلت  
الدار لم تطلق عندنا  
وعند زفر تطلق  
سند

يعني ان تزوجتك فانت  
طالق يقتضي ان لا  
يكون المحل ثابتا في  
الحال لان التعليق ابدا  
لا يكون الا لامر  
مستوجده سند

مثلا الطلاق المعلق  
بالتزوج هو ممنوع  
الثبوت في الحال لانه  
قبل وجود علته وهو  
النكاح فيمتنع شبهة  
ثبوته ايضا بخلاف  
المعلق بغيره اذ لا مانع  
فيه عن شبهة الثبوت  
فيستدعى محلا  
بخلاف الاول فافترقا  
سند

ومفوضا اليه واعترض عليه بأنه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يبلغ  
كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بأنه لما كان مرجو الوصول  
بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير  
سببا كسطر البيع حتى او علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده لغا  
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر  
مباحث الاسباب وورد هذا البحث بعدها وصدده بكلمة اعلم تنبيه على جلالة  
قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من  
انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا  
او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام  
في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام  
الا انا نصيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل  
الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى  
معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات  
لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل  
للقصاص والزنا للمحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب  
عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فلا يمان) اي فالسبب للتصديق  
والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل  
وشهده العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ما سوى الله تعالى من  
الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يسمى عالما لانه علم على وجود الصانع به  
يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب  
ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا للحجج اهل العناد لا يكون لهم تشبث بعدم  
ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته لنفس وجوب الايمان الذي  
هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو اولى  
ومؤمن به فان الحادث يدل على انه محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه  
واجبا لذاته قطع التسلسل ثم وجوب الوجود يبنى عن جميع الكمالات وينفي  
جميع انتقائهم (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقيق سببه وهو الافاق  
والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر  
والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان  
قد يتحقق في حقه تعالى لا بغيره فلو امتنع صحته لم يكن الابحجر شرعي

اي جميع الاحكام  
وهذا اختيار الشيخ  
ابي منصور المازني  
وقال جمهور الاشعري  
للعقوبات وحقوق  
العباد اسباب يضاف  
وجوبها اليها فاما  
العبادات فلا يضاف  
وجوبها  
الا الى الله تعالى  
وخطابه واما العقو  
بات فلا نهى اجزية  
الافعال المحظورة  
فيضاف اليها واما  
المعاملات فلا نهى  
انما تحصل بكسب  
العبد فنضاف اليه

وذلك في الايمان محال لانه لا يتحمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب)  
 الصبي (به) اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فبسقوط عنه الاداء الذي يتحمل  
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت  
 عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث  
 الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام  
 ها تو اربع عشر اموالكم ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت  
 واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة  
 فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات  
 المتجددة فبقي اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على هذا  
 التقدير (شرط لوجوب الاداء) لتحقيق الغنى واليسر لان النماء امر باطن  
 فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المتجمع للفصول الاربعة  
 التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى  
 ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجده تجدد النماء وتجدد النماء الذي  
 هو السبب فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرار الحكيم بتكرار السبب لا يتكرر  
 الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اي كل يوم سبب لصومه (وقيل  
 الشهود) اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيدين بالوقت (و)  
 السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اي يتحمل مؤنته ونفقته (ويلى عليه) اي  
 ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون فان عن الانتراعية  
 ههنا داخله اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى  
 عنه الى غيره كسراية الدينة من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له  
 فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له  
 فلا يجب عليه اذلاخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه  
 انسان مخاطب وهذه صدقة فاطاها انها عليه كالشفقة والمولى ينوب  
 عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى  
 اصل المخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب  
 على المولى فوقعته كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهذا نقول في الصبي  
 والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه  
 وسلم ادوا عن تمونون اي تتحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنته عليكم دال  
 على اعتبار الرأس اذا لمؤنة انما تجب عن الرأس لاعن الوقت لان مؤنة الشيء

سبب بقاءه يقال مانه يونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء  
دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة  
والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (المعنى  
البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى \* والله  
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \* فلم يجب الامرة (والوقت  
والاستطاعة) لئلا سببين اذلاضافة اليهما ولا يكرر بتكرر الوقت مع  
صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى  
جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء  
اذلا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر  
والخراج الارض النامية تحقيرا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى  
ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى  
والخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر  
مقدر بجنس الخراج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكفى  
النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثاني)  
اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما  
مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه  
تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب  
عمارتهما والنفقة عليهما كالعبيد والدور والدواب وعمارتهما بجماعة المسلمين  
فان المقاتلة يعمرونها ظاهر الانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء  
الكفار فوجب الخراج لهم لئلا يتكسروا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطننا  
لانهم الذين يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم  
فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة  
ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان  
الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفى الخراج باعتبار  
النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال  
بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن المقروض  
المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح  
سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه  
بحث اما اول فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الخاصل النامي كافي الزكوة (ولذا) اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجمعها) اي العشر والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض (و) السبب للطهارة ارادة الصلوة لترتيبها عليها في قوله تعالى \* اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا \* اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضأ من غير وجوب كالوتوضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد اوله بقصد وليس الحدث سبباً لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للمحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دأثر بين الخطر والاباحة) يعني ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقه والقتل واسباب الكفارة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امراً دأثر بين الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم وتعد ذلك فان فيها كلها جهة من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشراب والزنا فانه يلاقي حراماً محضاً (و) السبب (الشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان شاء الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لغرض اعتدال مزاجه فينقر في البقاء الى امور صناعية في الغداء

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقاً بها كانت هي سبب البقاء دون العكس قلنا وجودها سبب لبقاء ولكن تعلق البقاء بافتقار اليها سبب شرعيتها فيصلح سبباً لها لانها تنادي بالصوم التحري والصدقة هي عبادة يجب فيها

وهذا مخالف لما ذكر

في شرح المغنى

للسراج ولا تفاوت

في تحقيق الجناية على

الصوم بالافطار الذي

يلاقى فعل نفسه

المملوك له بين الافطار

بالحلال والحرام كالربا

وشرب الخمر ونظر

فيه المنصور القاتل بانه

ينتقض بالقتل العمد

لانه يلاقى فعل نفسه

المملوك به <sup>س</sup>

ويقصد التأويل

ما وقع في تفسير التيسير

ان هذه الآية في نهاية

القصر وهو ترك

الشرط من الصلوة

وترك الركوع والسجود

والقيام بالايما على

الراحلة وذلك مقصور

على حالة الخوف

في السفر <sup>س</sup>

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع  
ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح  
وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بهما يحفظ العدل والنظام  
بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء  
الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يراجه فيقع  
الجنور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب  
(الاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والشكاح ونحوهما)  
قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لرفع العبد كالمالك في البيع والحل  
في النكاح والحرم في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية  
فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب  
والقبول مثلا فالخااصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على  
ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا  
وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار  
المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط  
فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك  
وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه  
ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب  
فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لانفسه (بلا تأثير) في ذلك الشيء  
خرج به العلة (ولا افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط  
(اما) شرط (محضر) وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة (اى اضافة الحكم  
اليه كما في العلة) (والا افضاء) اى افضائه الى الحكم كافي السبب فيخرج به  
السبب (بل مجرد توقيعه) اى يتوقف الحكم كافي الشرط الحقيقي (او توقف  
انعقاد عليه) اى الحكم (عليه) كافي الشرط الجعلي (وهو) اى الشرط  
المحض قسمان الاول (حقيق) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم  
الشرع حجة لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (داسه ودلائل) (و) اما عند  
تعذر مثل (العلوية للصلوة و) الثاني (جعلى) يعتبره المكلف ويعاقب  
عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة)  
نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلائلها) اى كلمته بان يدل الكلام على  
التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى  
ان تزوجت امرأه فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

تعلق له به كالشرط (وسمي الشرط دلالة وهذا) أي هذا الشرط دلالة  
يختص بغير المعين) لأن معنى الشرط إنما يستفاد من الإيهام بخلاف  
الشرط صيغة فأنه يجري في المعين وغيره (وأما) شرط (في حكم العلة وهو  
ما لا يعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها) فيضاف إليه (كقوله البئر)  
في الطريق أو في ملك الغير (وشق الزق) إذا كان فيه مانع (وقطع جبل  
القمنديل) فإن كلا منها شرط لأنه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم  
لأن السقوط والسيلان والتقل طبع الاختيار فيها بخلاف إيقاعه نفسه  
فأنه صالح لإضافته إلى الاختيار والمشى سبب أقرب من الشرط لكنه  
مباح لا يصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع أنه غير واجب (وأما وضع  
الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم إلى صاحبه)  
فإن ذلك كاف والأشهاد لأحياط الإثبات إن أنكر كما في الشفعة  
(فأسباب ملحقه بالعلل) لأن شيئاً منها ليس يرفع المانع بل أمور  
ثبوتية مفضية إلى التلف فإن عدم الحجر ليس بمنع عن الهلاك  
بالسقوط في ذلك الموضع لجواز أنه بسبب آخر بخلاف عدم العرف أنه  
مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيرها (وأما) شرط (في حكم  
السبب وهو سابق) أحراز عن الشرط التعليق (اعترض بينه وبين  
الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المانع إذا اختار فيه (غير  
منسوب إليه) خرج به ما إذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج  
فإنه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كقوله قيد العبد)  
حتى أبقي حيث لا يضمن لصاحبه لأنه في حكم السبب لأن الشرط  
المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لأن العلة متوسطة بينه  
وبين الحكم فيكون متقدماً لا محالة فكل القيد لما كان متقدماً على الأباقي  
الذي هو علة التلف كان شرطاً في معنى السبب لا في معنى العلة لأن العلة  
ههنا مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة  
وأما إذا أمر عبد الغير بالأباق فأبقي فأنما يضمن بناء على أن أمره استعمال  
للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وقفتح) باب (قفص أو) باب (اصطبل)  
حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لأن كلا منهما في حكم السبب  
أيضاً لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو أن وجوب تأخير الشرط عن  
صورة العلة إنما هي في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة

في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منها شرط  
 في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب  
 فلو جود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير ( واما شرط اسما ) اى صورة  
 للتوقف عليه في الجملة ( لاحدا ) اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا  
 عنده ( كاول شرطين علق بهما الحكم ) شى وان دخلت هذه الدار وهذه  
 الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف  
 الحكم عليه في الجملة لاحكامها لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين  
 وهى في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابا نكاحها فدخلت الدارين او دخلت  
 احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابا نكاحها فدخلت  
 احدهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لفرلان اشتراط  
 الملك حال وجود الشرط انما هو الصحة وجود الجزاء للصحة وجوب  
 الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت ايمين ولابقاء  
 ايمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الاعند الشرط الثاني  
 لانه حال نزول الجزاء المقتدر الى الملك ( واما ) شرط هو ( علامة وهو ما يظهر )  
 وبين ( تحقق نفس العلة مع خفائها او ) يظهر تحقق ( صفتها ) اى العلة  
 ( معه ) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفة وانما يحتاج  
 الى المعرفة ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان  
 فشرط الحكم اذا كان مظهرا للتحقق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او للتحقق  
 صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فتوقف تحقق  
 الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف  
 موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه  
 مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلة ( كالولادة ) المظهرة للعلق  
 الذى هو علة ( للنسب عندهما حتى اثبتاه ) اى النسب ( بشهادة القابلة بها )  
 اى بالولادة ( مطلقا ) اى سواء وجد حمل ظاهرا و فراس قائم او اقرار  
 من الزوج بالحبل او لا فانهما قالوا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة  
 فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلاثة  
 لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان  
 ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا  
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة ( قال الامام )  
 ابو حنيفة رحمه الله ( الولادة شرط محض ) للنسب في حقنا لان ابني الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) اي الولادة (الابتنج كالعلة) كما ان النسب كذلك وهي رجلان اورجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالجل لانه قدر جد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاخصان) المظهر لصفة الزنا التي هو بهاعلة (لارجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفيين لاذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاخصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها امانه شرط فلان العلم بوجود الرجس يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاخصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لهما واذا كان الاخصان شرطا هو علامة لشرط محضا (فلا يضمن شهوده) اي الاخصان (اذا رجعوا مطلقا) اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها الا بوجودها ولا وجودا فلا يجوز تخلفها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهي لغة الامارة كالليل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجوده وهي اما محض) اي خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان في) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاخصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لا عمل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبار والخبيثات \* الركن الثاني \* من المقصد الثاني (في) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمه ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اي الحسن والقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرّم وذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلاثة

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنتهي اراد  
 ان يبينه فقال في تفسير الحسن ( بمعنى استحقاق المدح ) في الدنيا ( والثواب )  
 في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله  
 تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح ( والذم ) في الدنيا ( والعقاب )  
 في العقبى ( هو الشرع ) اي الشارع ( عند الاشاعة والعقل ) عندهم  
 ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب  
 من الشارع كما هو رأينا بل هو ( آلة فهم الخطاب ) الوارد من الشارع فقط  
 ( لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبغى رسولا ) فانه تعالى نفى التعذيب  
 قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم بترك  
 الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى المازوم ( قلنا لا ) نسلم ان المرد بالتعذيب  
 المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخرى المتعبر في مفهوم الواجب  
 لا يجوز ان يراد به التعذيب الديوى بطريق الاستيصال ( ولو سلم ارادة  
 التعذيب الاخرى ففيه لا يتأفى استحقاقه ) المتعبر في مفهوم الواجب  
 فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز  
 العفو كما هو الحق ( وايضا لولاه ) اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع  
 بل كان العقل وكانا ثابتين في كل من الافعال المتصفة بهما ( لما تخلفا )  
 اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين  
 عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قديم بحسن تارة  
 باعتبار وقديم بحسب اعتبار اخرى ولو كانا لازمين له لما تخلفا ( كما في )  
 صورة ( الكذب انقاذ او الصدق لهلاك ) فان الكذب من حيث هو هو  
 قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث  
 هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا  
 من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب  
 حدا وظلما ( قلنا ) ما ذكرتم ليس بتمام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا  
 الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى  
 الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر  
 ( ولو تم ) ما ذكرتم ( فلا يفيد السلب الكلى ) وهو ان لاشئ منهما بذات  
 كما هو مدعى الاشاعة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالاجتناب  
 الكلى ( و ) الحاكم بالحسن والقبح هو ( العقل عند المعتزلة حيث ) لا بمعنى انه

لافائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحكيم عند خفاء الاقتضاء  
 وان لم يظهر وجد اقتضاه كافي وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية  
 والتنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه  
 بوجوب الاصطلاح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالتقل  
 مثبت في الكل ( والشرع مبين في البعض ) الذي ينبغي فيه الاقتضاء  
 ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان زائغان اما  
 السفيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله ( لان حسن الاحسان وقبح العدوان )  
 مرسوز في الازهان ( لا ينكره عاقل ) حتى الذين لا يتدينون بدين  
 ولاية واون بشرع كابرائة والدمرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المسلمين  
 حتى يستجهنون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم  
 ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك  
 ( قلنا بالمتنازع فيه ) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والتجيمع بالمعنى  
 المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة  
 وطبائعهم وعدمها وتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع  
 في ذلك فيبطل قولهم باننا نعى بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق  
 الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب  
 والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قيا سا فلا ينبغي ضعفه كيف وغير  
 المشرع ربما لا يقولون بدار الآخرة والثواب والعقاب والآخر بقوله  
 ( ولان من ) كان له غرض من الاغراض و ( استرى في ) تمصيل ( غرضه  
 الصدق والكذب ومن قدر على الانتقاذ ) اي انتقاذ شخص اشرف  
 على الهلاك وتخليصه ( ومن ) قدر ( على الاهلاك يختار ) الاول  
 ( الصدق و ) يختار الثاني ( الانتقاذ وما هو ) اي اختيارهما ذلك  
 لالحسنهما ( اي الصدق والانتقاذ ) عقلا قلنا لا نسلم انه ليس الحسنهما  
 عقلا بل ( لكون الاول ) اي اختيار الصدق ( اسلم ) اي انسب بمصلحة  
 العالم ووافق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل  
 غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الإطلاق كيف والصدق  
 بمدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم  
 العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم اننا نرى الصدق قسما  
 وانما التطلع بذلك عند الفرض والتقدير فيهم انه قطع عند وقوع

المقدار المبرورض (و) كرون (الناقي) وهو انذار الانقاذ (اليق برقعة انسية)  
 المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجبره استحياسان  
 ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحياسه من نفسه في حق غيره  
 وبالجملة لانهم ان انذار الصديق والانتقاد عند من لم يعلم استقرار الشرايع  
 على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل  
 الامر آخر واما الانذارين فتقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اي لولا  
 كون القتل حائبا باليس والتبج بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا  
 (شرعيا فإلزام الخلق بالامر) فلا ينفك البتة وذلك لان المكلف لو قال في جواب  
 انظر في مجزئي ك، نعم صدق لا انظر حتى يجب على ان ترك غير الواجب  
 جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع  
 مالم انظر لان ثبوته فلا يرى لا ضروري لم يمكن الرسول الزامه النظر وهو  
 المعنى بالانذار واجاب الاشارة عنه، فيجوابين احدهما جدي والآخر  
 جلي اشار الى الجلي بقوله (اجيب بانه مشترك الا لزام) وحقيقته الجلاء  
 الخضم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق  
 عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف ان يقول لا انظر مالم يجب  
 ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري ينتقل الى ترتيب المقدمات وتحقيق  
 ان النظر يفيد معلوما وفي الاهليات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق  
 من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هي من النظريات  
 الجلية التي ينبغي لها العاقل بادني التفات واصغاء الى ما يذكره السارح  
 من المقدمات) فلنا اوسم فله ان لا يلتفت ولا يصح ويلزم الانذار وانشار  
 الى الجلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف  
 على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر اما يتوقف على وجوب  
 النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والتوقف على  
 النظر هو علمه بذلك لا حقيقةهما في نفس الامر فاما مكلف ان اراد نفس  
 الوجوب والنبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم  
 بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق  
 وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب  
 عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ايازم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم  
 بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقيق بقوله لا انظر ما لم  
يجب صحة جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط  
فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سمعوه  
حالا (لا يدفع لزوم الاخام) على رأى الاشاعة لان المكلف لو قال لا اصدقك  
ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي  
ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن ازامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك  
لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به  
حتى يثبت الشرع عندي مر دو لان لا يبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف  
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعوى  
وان كانت خيرا تحتل الصدق والكذب لكنهما ان كانت صادقة فكذبتهما  
خسرت خسرا تامينا في العاجل والاجل وكذا ان كانت كاذبة فصدمتكما  
فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه  
لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لربحان طرف الصدق وكل  
ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا  
لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الاخام وشار الى الطريق الثاني  
من الطريقين الا لزامين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما  
بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول في الله تعالى وهو (ان لا يقع  
منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و)  
جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال المعجزة  
والشرايع والتباس النبي بالمتبى وخير ذلك من المفاسد (فلا يقع شئ)  
(من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور)  
فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثاني في العبد وهو  
(ان لا يقع الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه  
عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان يقع بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول  
من قبل الاشاعة (بانا لنسلم الامتناع العقلي) في الكذب وخلق المعجزة  
(وان جزمنا بعدد مذهبنا من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع  
عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا لا يقع  
(عقلا لجواز لونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبي  
بالمشبه وكاتفاء لازم الدليل الذي هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المجردة في يد الكاذب والالكان الكاذب صادقاً وانتفاء  
 الملازم يستلزم انتفاء الملازم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود  
 المعنى (المنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم  
 من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشرا الخفية  
 (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتام مقدماتها  
 (لم يفد الحاكمة) للعقل والموجبة له كما هو مقصودهم وانما يفيدان حسن  
 بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا نكره (والختار)  
 عند علمائنا الخفية وهو الحق المتوسطين الافراط والتفريط (ان الحاكم  
 في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع)  
 اى الشارع لا العقل لو جهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)  
 لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضي به الطريق  
 الذى مبدؤه من حيث ينتهى اليه اثار الخواص (عاجزة) بنفسها لان الآلة  
 لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سبنا  
 العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا لتصرف في امر الربوبية والعجب ان  
 رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتدال بالعقل لا يجعل العقل  
 الآلة للدراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد  
 يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك  
 واشار الى الثانى بقوله (ولا ينفعك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى  
 هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالب لكثرة  
 الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا ان شاء الله تعالى من الخواص  
 والمغلوب في مقابلة الغالب كعدم فعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة  
 الغالب (فان قيل) لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى  
 العاقل والا لزم باطل (اما الملازمة فلان العاقل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر  
 بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم تجز نسبة الاحكام اليهما (واما بطلان اللازم  
 فلصحة القياس بالاتفاق) قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة  
 موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه  
 حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العاقل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك  
 تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مينا) للحسن والتقبح ومدركا لهما بخلق  
 الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذي يتوقف عليه الشرع بمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي عليه الصلوة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتماد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقل الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهرا واما توقف المعرفة عليه فلا نهائيا ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظر الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلتلازم التكليف بالتحال واما عقليته فلالتبعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا انظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما ثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام فلز وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اخذ ادماها عقلا ايضا فيثبت الحسن والتجيم العقليان لان الوجوب والارادة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اي اذا ثبت ان العقل اس بمشاكله بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابن زيد وفخر الاسلام وشمس الأئمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قوله كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجبون العقل موجبا بنفسه وعقلاء يقولون العقل معرف لا يجب الله تعالى كالمطلب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عدليه يخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاطئ الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقدوا كثيرا ولا يمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجاهل قد يلحق  
بالصبي سقوط العبادات عن اهل دار الحرب ولم يهاجر كما سقط سقطت  
عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك  
(زمان التجربة) وهو يمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله  
تعالى ودركه العواقب وليس لتجديد هذا الزمان وبيان مقدره دليل  
قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقيق وعده والافلالا له متفاوت بحسب تفاوت  
الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى  
ابن آدم ستون سنة وعن جماعة ما بين عشرين الى ستين وقيل ثمانين  
عشرة او سبع عشرة وسواء في زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف  
الصبي العاقل بالايمان (فلا ترد مرأته فافله) عن الاعتقاد بالايمان والكفر  
(لم تصف) اي لم تعثر عن ايمان وعن كفر (تمت) زوج (مسلمين) ابوين  
(مسلمين) فاذا لم ترد لم تبين عن زوجها او اما اذا بانفت كذلك كانت مرتدة وبانت  
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مرأته فوصفت الكفر كذا في الجامع  
الكبير وكذا من في الشافعي ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا مذهب كل  
الاهلدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الزك  
لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقيح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيجوز ايمان  
صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلامهما وعبر  
عنهما (اولا وترد مرأته وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك  
زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده  
كما هو حكم سائر الرتبات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا  
بحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وجميع اضدادها (هو المحصول لقول الامام)  
ابي حنيفة رحمه الله (لا عذر لاحد في الجاهل بالخالق لقيام الافاق  
والانفس) الدالة على وجود الصانع القادر العالم المريد قاطعا (ويجذر  
في الشرائع) المشروعية الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجية) من قبل  
الشارع (و) اقول (لعل الاصل) تمسك به الامام في هذا المقام بقوله تعالى  
(اولم نعمكم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم  
الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تتخالف رأى الفريقين ولم يذكروا  
لهم اسناد يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفارغ انها مستنبطة  
من الآية الكريمة لكنني لم اظفر في كلام احدا بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلتعد المسائل اولاً ثم نبين وجه استنباطها منها ( فاقول وبالله التوفيق ويده مقاليد التحقيق ) المسئلة الاولى ان العقل ليس يحكم في الحسن والقيح ( الثانية ان العقل مدرك بمحسن بعض الاشياء وقيح البعض قبل ورود الشرع ) ( الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة ) ( الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين ) ( الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشرايع ) ( واما وجه استنباطها منها فوقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم \* ربنا اخرجنا فعمل صالحا غير الذي كنا نعمل \* قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد علمناكم فيها مائة يمكن العاقل فيها من التفكير في الافاق والانس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيراً بين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص لا يتأتى منه الاستدلال بعدار بعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله واو كان العقل حاكماً لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقاً كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركها لما وُجِئ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهراً فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحظه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل بمحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد \* الركن الثالث \* من المقصد الثاني ( في ) بيان ( المحكوم به ) وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ( وهو ) انواع ( اربعة ) الاولى ( حقوق الله تعالى خاصة ) وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى اعظم خطره وشمول نفعه والا فبا عتبار التخليق السلك سواء في الاضافة الى الله تعالى \* والله ما في السموات وما في الارض \* وبا عتبار الضرر والانتفاع متعال عن السلك وسيأتي بيان انواعها

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (وكبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملاك المبيع والتمن وملاك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماع فيه) أي حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فإنه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقدوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ويجرى فيه التدخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقيم عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو والارث ولا يجري فيه التدخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماع فيه والثاني غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالسبها كالحود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقاً لله تعالى ولكن حق العبد راجع لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالحمل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجع اليه اشارة قوله تعالى \* ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع ثمانية بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا يثبتها على الايمان واحتياجهما اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) أي في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة الفروع اصلا ولحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل ولحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجيع ما علم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن فعني التصديق هو الذي يعبر عنه في الغارسية بكرو بدن وراست كوى داشستن وهو الزاد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سبينا ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون انبيائهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعمسه كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجزاء الاحكام في الدنيا حتى او صدق باقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق بالغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليه الذي هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من حتمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصنافها الصلوة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكونها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قرينة بلا واسطة فلها صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحدى جزئي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر النفس فلا يصير قرينة الابواب واسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مختصو صات وهي هجرة من الاوطان والخلان في مكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائد

السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت بمكالات لافرائض زيادة  
عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة  
فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها  
صدقة وكونها طهيرة للصائم واشتراط النية في ادائها وشحو ذلك مما هو  
من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية  
المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا  
لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع  
الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يتبدأ على  
الكافر لكن يبق عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابن يوسف  
ويتقلب خراجا عند ابن حنيفة (و) الرابعة (مؤنة فيها عقوبة كالخراج)  
وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يتبدأ على المسلم لكن يبق لانه لما تردد بين المؤنة  
والعقوبة لم يمتل بالشك (و) الخامسة (حقوق دائرة بينهما) اى بين  
العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما  
هو محض العبادة وهو انصوم والتجريد والاطعام وتجب بطريق الفتوى  
ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات  
والشروع لم يفرض الى المكاتب اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل  
على الامة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوب بها معنى العقوبة لانها لم تجب  
الا جزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سمي كفارات  
لانها استارات للذنوب (فإن تجب) الكفارة (على المسبب) كخاف البئر  
لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف  
لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) على (الصبي)  
لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب)  
من جهة العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم  
واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على  
اصحاب الاعذار مثل الخاطى والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة  
فيها راجحة لا تمتنع وجوبها بسبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة  
وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لا تمتنع الوجوب على هؤلاء  
وجهة العقوبة تمتنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى)  
كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطى

والناسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان  
من جاء مع علي ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت  
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجاع فعلم انها ملحقة بالعقوبات  
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم  
بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤد به بطريق  
الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه  
واعلاء لكلمته فالصواب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة انجاسه  
للعائنين امتنا واستبقى الخمس حقا له لاحتمال من اداؤه طاعة وكذا  
المعادن وعدم الوجوب علينا باز صرف خمس المغنم الى الغائمين والى  
ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة  
كاملة) اي محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطع الطريق  
فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قطلا لان سببه محاربة الله  
ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى  
بمقابلة الفعل وتحد الزناء والسرقه والشرب فانها شرعت اصيانه  
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات  
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة  
الاحد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق  
العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه  
حق الله تعالى اذ لا تنفع فيه المقتول ثم انه عقوبة للقتل لكونه غرما لحقه  
بجنايته حيث حرم مع حله الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة  
ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له  
في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه  
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطر  
والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محذور ولا في القتل  
بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على  
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كن  
قبل مورثه خطأ قلنا البالغ الخطا يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب  
الى ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع  
في القتل لعظم حظر الدم (ثم لهما) اي لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالإيمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار المجرد (خلفا)  
 أي قائما مقام الأصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر  
 هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوي الصغير خلفا  
 عن ادائه) أي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغائبين) خلفا عنه (إذا  
 عدما) أي الابوان مثلا إذا سبي صبي فإن اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا  
 فهو الأصل والا فإن اسلم اخا أبويه فهو تبع له والا فإن اخرج إلى دار  
 الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم  
 في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن  
 في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتييم) فانه خلف عنها (لكنه)  
 أي التييم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء (بالنص)  
 وهو قوله تعالى \* فلم تجدوا ماء فتيمموا \* نقل الحكم في حال العجز عن الماء  
 إلى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه  
 على الوقت وتأدية الفرائض بتييم واحد وإذا قال (فتجاوز قبل الوقت  
 واداء الفرائض بتييم) واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء  
 فحكم الأصل إفادة الطهارة وإزالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان  
 خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي إباحة الدخول  
 في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لأمع الحدث فكذا  
 التيمم اذ لو كان خلفا في حق الإباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعي)  
 فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة  
 إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى  
 لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتييم واحد أما قبل الوقت  
 فلا تنفاء الضرورة المبيحة وأما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة  
 ثم الخلفية بين الماء والتراب أي بعد ما اتفق أصحابنا على كون الخلف مطلقا  
 اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة أن  
 التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء وكون  
 التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل  
 حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لا آلة أيضا كذلك وقوله عليه السلام  
 التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم ينجس الماء يؤيد ذلك فان قيل  
 لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت إلى الإصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الامس اجيب بانه  
ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا يرى ان استغناء  
التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز)  
عندهما (امامة التيمم للتوضي) اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة  
في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغسل  
على الماسح مع ان الخلف يدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها واما اذا وجد  
فكان في زعمه ان شرط الصلوة يوجد في الامام ففسدت فلا يصح اقتداء به  
كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فاللهما  
فالاحلالية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر  
بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتهاء  
التيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاستبجاني في شرح  
المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر وان وجد  
التوضي ماء (وشرطها) اي شرط الاحلالية (امكان الاصل) ليعتقد  
السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لعارض) اذا  
معنى للتوضي الى الخلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلوة انعقدت سبباً  
للوضوء لانه كان حصول الماء بطريق الكرامته ثم لظهور العجز ينتقل الحكم  
الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر  
لا يمكن مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف  
وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او شئ ما لم يكن في الماضي  
فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر ~~الركن الرابع~~ من المقصد الثاني  
(في المحكروم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان  
المركب من الروح والبدن. (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف  
(الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة  
لأنفس بها تكسب العلوم القوة مابة يصير الشيء فاعلاً او منفعلاً وانفس هي  
النفوس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلاً  
من الضروريات او من النظريات المثبتة اليها ولها قوتان احدهما  
مبدأ الادراك وهو باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى  
عقلاً نظرياً والآخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن  
مكملة له وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفها في الضروريات

وترتيبها لا كنسب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ انفطرة  
خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولا نيا  
تشبه الهالاهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو  
بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلاً ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت  
لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول  
ملكة الاعتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل  
لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تحشم كسب جديد سميت هذه  
المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على  
الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة  
عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا  
مستفاداً لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط  
التكليف اذ بهنا يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل  
بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت)  
في افراد الانسان حدوثاً وبقاءً اما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة  
بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امرجة  
الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كانت النفس  
افاضة عليه اكل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى  
صفاتها واطافتهم بمنزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا  
معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما  
كانت اكل واقبل كان النور الفاضل عليه من الفيض اكثر واما بقاء فلان  
النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا  
بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لايزاد  
الافاضة بازىاد المناسبة ولما تنافست العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل  
كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع  
تلك المرتبة (فاقيم الملوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام  
حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك  
الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحاساس الجزئية والادراكات  
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التى مر اكب  
للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد  
وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام المتألفين  
 لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين ( وهو ) اى العقل  
 وحده ( كاف للحكم ) اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع  
 ( عند المعتزلة ) كما سبق تحقيقه ( فالصبي العاقل ومن ) نشأ ( فى الشاهق )  
 وهو رأس الجبل ( مكلفان بالايمان ) حتى ان لم يعتقدوا كفرة ولا ايمانا يعذبان  
 فى الآخرة ( و ) مكلفان بالبيان ( فروعهم تفصيلا فيما يدرك جهته ) قالوا ما يدرك  
 جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية يتقسم  
 الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام  
 والا فان اشتمل فعله على مصلحة فندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل  
 شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح ( واجبالا فيما لا يدرك ) قالوا  
 ما لا يدرك جهته بالعقل لاقى حسنه ولا قى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع  
 بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على  
 سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقليل بالخطر لانه تصرف فى ملك  
 الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب  
 بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف  
 فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر  
 المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر  
 فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه  
 بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض  
 والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم وموجبه الاباحة  
 اذ لا مانع فيه قباح الان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما  
 شرعيا لاعقليا وكلامنا فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل  
 وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الان يراد توقف العقل  
 عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك خطرا او اباحة قيل هذا امثل  
 من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم  
 العلم لا تعارض الادلة اذ قرتين بطلانها بل لعدم الدليل على احدهما  
 الحكمين بعينه ( ولا حكم ) على العبد ( قبل ) ورود ( السمع عند الاشعري  
 فيعذران ) اى الصبي ومن فى الشاهق ( فلا يعتبر ايمان الاول ) وهو  
 الصبي العاقل ( ولا كفر الثانى ) وهو من فى الشاهق لا تنفاء الخطاب

وعدم الاعتماد بالعقل ( فيضمن قائله ) اى الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر مشقة فيكون كالمسلم في الضمان ( والمختار ) عندنا هو ( التوسط ) بين قول الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر ( كما سبق ) تحققة بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ( ثم الاهلية ) يعنى بعد ما ثبت انه لا بد في الحكم عليه من اهليته الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية ( نوعان ) احدهما ( اهلية الوجوب ) اى صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه ( و ) الثانى ( اهلية الاداء ) اى صلاحية لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا ( اما ) الاهلية ( الاولى ) وهى اهلية الوجوب نفسه ( فبالذمة وهى ) فى اللغة العهد وفى الشرع ( وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه ) توضيحه الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان بمثل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحريية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشيائه وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة ( فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غاية ان لا يشمل العقل الهوى لاني قلنا العقل ليس عندها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعترف بها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوب بين والعقل بمنزلة الشرط ( فان قيل فعلى هذا لا يبق لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا ينبغي ) واجب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوجوب فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واسارة الى ان هذا الوجوب اتمامه باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا ( وله ) اى للانسان ( قبل الولادة ) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينقل باثقالها ويقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرّد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان قادرا على ذلك الشئ فالاهلية هى القدرة لكن بمعنى سلامة العقل والبدن حقيقة القدرة فانها مع الفعل والتكليف قبله مستم

للا انفصال فيكون له ( ذمة صالحة للوجوب ) أي لوجوب الحقوق ( له )  
 كالارث والوصية والنسب ( لا ) لوجوبها ( عليه ) حتى لو اشترى الولي له شيئاً  
 لا يجب عليه الثمن ( وله بعدها ) أي بعد الولادة ( ذمة مطلقة صالحة لهما )  
 أي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفساً مستقلة من كل وجه فيصير  
 أهلاً لهما حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ ( لكن لما  
 لم يكن ) أهلاً للاداء لضعف نيته و كان الوجوب ( غير مقصود ) بنفسه ( بل  
 كان المقصود ) من الوجوب ( هو الاداء اختص واجباته ) يمكن الاداء عنه ( أي  
 كان كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه وما لا فلا ) فيجب عليه ( أي على الصبي  
 من حقوق العباد الغرم ) كضمان ما تلفه ولو بالانقلاب عايه فان العذر  
 لا ينافي عصمة المحل ( و ) يجب عليه ايضاً منها ( العوض ) ثمن الثمن والاجرة  
 فان المقصود هو المال وادائه يستعمل النيابة ( و ) يجب عليه ايضاً ( صلة ) تشبه  
 المؤن أو الاعراض كنفقة القريب ( نظير صلة تشبه المؤن ) ( و ) نفقة ( الزوجة )  
 نصير صلة تشبه الاعراض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها يجب  
 على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة  
 على الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس  
 الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعوضا محضاً لانها لم تجب  
 بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعراض فليكونها صلة  
 تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعراض  
 نصير ديناً بالالتزام ( لا ) صلة تشبه ( الاجزئية ) فانها لا تجب على الصبي  
 ( فلا يحمل ) الصبي ( الدية ) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء  
 التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على  
 النساء ( لا العقوبة ) عطف على الغرم أي لا يجب على الصبي العقوبة كالتقصير  
 ( و ) لا ( الاجزئية ) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة  
 بالعقوبة وجزاء الفعل ( و ) تجب على الصبي ( من حقوقه تعالى ما صح ادائه  
 عنه كالعشر والخراج ) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة  
 والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه  
 فيكون الصبي من اهل وجوبه ( وما لا ) يصح ادائه عنه ( فلا ) يجب عليه  
 ( كالعبادات الخاصة المتعلقة بالبدن كالصاوة والصوم أو بالمال كالزكاة  
 أو بهما كالزحج ) فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم  
 حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

بمخلاف العبادات فان  
 المقصود منها الاداء  
 باختيار فلا يثبت في  
 حقه  
 صلب

عن اختيار على سبيل التوفيق تسمية لا يتصور ذلك من الصبي  
 (والعقوبات) كالحدود فانها لا يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق  
 الاداء وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلف  
 في عبادة فيها دونت) كصداقة الفطر لم يلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس  
 بأهل العبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء  
 بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه  
 فيما هو عبادة قاصرة (واما لثانية) اى ايمانية الاداء (فقاصرة تبني عليها  
 صحة الاداء وكما يبنى عليها وجوب الاداء على كل) من اهلية الاداء القاصرة  
 واهلية الاداء الكاملة (ثبت بقدرة الذات) اى القاصرة بالقاصرة  
 والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بفعل كذلك) اى القدرة القاصرة  
 ثابت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي  
 والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين  
 قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان  
 في اول اخواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادان يوجد فيه كل واحدة منهما  
 شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال  
 فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كفى الصبي الصغير العاقل  
 او احديهما كفى الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد  
 البلوغ كفى المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوى البدن ثم الشرع  
 بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب  
 الاداء وتوجه الخطاب لان الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج  
 في الفهم بادن عقله وينقل عليه الاداء بادن قدرة البدن والحرج منى لقوله  
 تعالى \* وما جعل عليكم في الدين من حرج \* فلم يخاطب شرعا لاول امره  
 حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رجعة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر  
 عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال بتفاوت في جنس البشر على وجه  
 يتعذر رعاية الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكليف عظيم لان الشرع  
 اقام البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل  
 تبسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء نقصان  
 بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار (وما) اى الاحكام اثابتة (بالقاصرة) من  
 القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن  
 لا يستعمل التبع واما صحيح لا يستعمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نافع

محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال  
 (حق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يمتثل غيره كالإيمان أو) كان (تبيها  
 لا يمتثله) أي غير القبيح (كالكفر أو ما بينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم  
 (صح من الصبي بل لزوم أداء) أما الأول والثالث فلان في الإيمان وفروعه  
 نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وإنما الضرر من جهة لزوم  
 الأداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يمتثل السقوط بعد البلوغ بعذر التوم  
 والاعمال والاكره وأما نفس الأداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه (فان قيل  
 نفس الأداء أيضا يمتثل الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن  
 مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة اجيب بان الأنسب انهما  
 مضانان إلى اسلام الصبي بل إلى كفر المورث والزوجة ولو سلم فله من ثمرات  
 الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمانا من احكامه الاصلية الموضوع هو  
 لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف  
 من حكمه الاصل الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا  
 كما ان الصبي أو ورث قريبه أو وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه  
 ضرر محض لان الحكم الاصل بالارث والهبة هو المالك بلا عوض لا العتق  
 الذي يترتب عليهما في هذه الصورة وأما الثاني فلان الكفر لو عني عنه  
 وجعل مؤثرا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته  
 واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق  
 رب الارباب (فيعتبر دته) أي الصبي (في) حق (احكام الدارين) أما في حق  
 احكام الآخرة فاتفقا لان النفي عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما يريد به  
 شرع ولا حكم به عقل وأما في حق احكام الدنيا فكذا عند أبي حنيفة  
 ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امر أنه المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم  
 لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محذور لا يمتثل المشروعية بوجه  
 ولا يسقط بعذر وإنما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل  
 بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف  
 العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد  
 ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) أي من الصبي وان  
 لم يأذن الولي وكذا العبد (فان أجر) المستجور (نفسه وعمل وجب الاجر  
 استحسانا) لا قياسا لبطالان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه  
 (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بمخلاف العبد)  
 حيث يضمن مستأجره (ان تلف) في ذلك العمل لان استعماله غصب  
 بخلاف الصبي لان النصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) اي الصبي  
 (المحجور) مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهو  
 الغنيمه (ويصح تصرفه وكالا) اذ في الصحة اعتبار للادمية وتوسل  
 الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى  
 \* وابتلوا السامى (بلا عهده ان لم يأذن لولى) اي لا يلزم الصبي بتصرفه  
 بطريق الوكالة عهده برجوع حقوق العقد اليه من تسليم ثمن والمبيع  
 والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن  
 الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزم العهده (وان) كان (ضرا)  
 عطف على ان نفعا اي حق العبد ان كان ضرا محضاً كالطلاق والهبة  
 والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة  
 المرحه شرعاً وعرفاً (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز  
 ايضاً لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا  
 اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما الحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا  
 اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان الاقراض  
 قطع المالك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فبشبهه  
 التبرع فلا يملكه الولي واما القاضى فيمكنه ان يطلب ملياً ويقرضه  
 مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاء وعلم القاضى  
 وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينه وهذا معنى كون القاضى اقدر  
 على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضاً (وان دار بينهما) اي النفع  
 والضرر كالبيع والشراء والاجارة والتمكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال  
 الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار  
 خروج البدل عن المالك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه  
 (صح رأى اولى) لان الصبي اهل للحكم مادار بينهما اذا باشره الولي بنفسه  
 لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشترى بها له ويملك الاجرة  
 اذا آجره عنها (ثم هذا) اي الصبي اذ تصرف برأى الولي فيما تردد  
 بينهما (كالبايع) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول

يرى الولي (حقه صريح) أي تصرفه (بغير فاحش من الأجانب) ولا يملكه  
 الولي (و) صريح (من الولي في رواية) لما قلنا أنه بصير كالبالغ وفي أخرى لا  
 لأن الصبي في الملك أصيل تام وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه  
 لأن له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه إذ ليس له كمال العقل فثبت  
 شبهة النيابة من الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغين فاعتبر  
 الشبهة في موضع التهمة وهو أن يبيع الصبي من الولي وسقطت في غيره  
 وهو أن يبيع من الأجانب (خلافا لهما) فإن مباشرة عنه عندهما كإشارة الرأى  
 ولا يصح بالغين الفاحش لأن الولي ولأن الأجانب (هم العوارض) لم يذكر  
 الأهلية بنوعيتها تسرع فيما يعرض عليهما فيزِيلهما أو أحدهما أو يوجب  
 تغييرا في بعض أحكامهما وسمي العوارض جمع عارض على أنه جعل اسمها  
 بمنزلة كاتب وكامل من عرض له كذا أي ظهر وتبدى ومعنى كونها  
 عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض  
 الثلج ولو اريد بالمعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغير  
 الأعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) أحدهما (سموية) أن لم يكن للعبد  
 فيها اختبار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) أن كان له دخلا باكتسابها  
 أو ترك أزالها والسموية أكثر تغييرا وأشد تأثيرا فقد مت (أما) النوع  
 (الأول) فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة الميرة بين الأمور الحسنة  
 والقيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل أفعالها أما  
 لنقصان جبل عليه دماغه في أصل الخلقة وأما الخروج مزاج الدماغ  
 عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة وأما لاسيلاء الشيطان عليه والقاء  
 الخبائات الفاسدة اليه بحيث يفرغ ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح  
 إيمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون بجرالانه عبارة عن  
 أن يتم الفعل بركنه ويصدر عن أهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظر  
 إلى الصبي أو الولي وإيمان المجنون استقلال لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد  
 بخلاف إيمانه تبع لأحد أبويه فإنه يصح لأن الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطه  
 وهذا يظهر الجواب عما يقال إن غاية أمر التبع أن يجعل بمنزلة الأصل فإذا  
 لم يصح بفعله نفسه لعدم صلاحه لذلك فثبت غير أولي (الانسيا) لأبويه  
 ووليه (فإذا سلمت أمره عرض) الإسلام (على وليه) يعني لو أسلمت كناية  
 تحت مجنون كتابي يعرض الإسلام على الولي فإن أسلم صار المجنون مسلما

تبعاله وبقى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما  
 في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير  
 ضيق بالازوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد المجنون  
 تبعها) لا يويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدوا لحقهما به بدار الحرب  
 العباد بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يشتمل العفو بعد تحققه بواسطة  
 تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعه الدار وكذا  
 اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان  
 بتقرر ركنه فلا يندم بالتبعية او عروض الجنون (واقياس ان يسقط)  
 الجنون (العبادات بالاطلاق) لان افاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات  
 على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد  
 استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ  
 مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا  
 فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي حنيفة وابي يوسف  
 مسقط بناء للاستقاط على الاتصال او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط  
 بناء للاستقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على  
 عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة)  
 عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلوة) يعني ان الامتداد عبارة  
 عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب  
 الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوات  
 ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا  
 اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان  
 يصير الصلوات ستا وهما اعتبارا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهرا عنى  
 الوقت مقام الحكم تدسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع  
 ووافق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس  
 الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته  
 على اليوم والليل بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد  
 (في الصوم باستفراق الشهر) لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل  
 الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بحمل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء  
 ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير

الى التأكيدي ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الابعاض احدا  
عشر شهرا فيصير التسع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل  
اعضاء الوضوء تأكيديا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة  
وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح (اقول فيه بحث لان السنة  
اذ لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم  
احد عشر شهرا فالاول ان يقال لانه صوم رمضان ووظيفة السنة لا الشهر  
وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس ووظيفة يوم وليلة ولهذا  
كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة  
اخرى وكان الجنس كالتكرار بمرور وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار  
حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قال في الصلوة على ما مر (و) الامتداد  
(في الزكوة بالحول) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة  
وابن يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية  
وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل في تسير او تخفيفا  
في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤخذ) المجنون (بضمنان  
الافعال في الاموال) كما اذا اتلف مال الانسان لتحقيق الفعل حسا والعصمة  
المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه يستل النيابة  
و(لا) يؤخذ بضمنان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني  
فلا تصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغير) وانما جعل  
من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منافع  
لالهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية  
كما مر ولانه خلق للملح اعباء التكليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق  
وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور  
فيكون من العوارض (وهو) اي الصغير (قبل التعقل عجز محض) ومع  
هذا ليس كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في المجنون على  
وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر  
في المجنون اشكال ان في المجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات  
ببنيان الصبي الغير العاقل الرابع ان في المجنون الاصل الغير الممتد روايتين  
متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعد  
يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يستل

(السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب  
 الايمان) فانها لا تحتل السقوط بوجه على ماهر (فاذا اداه) اى الايمان  
 كان فرضا (واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويناب عليه ايضا بل  
 يسقط عنه (ما يحتل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب  
 اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكره مثلا  
 وكذا العبادات والعقوبات والاجزىة والكفارات والمضار المحضة والغلبة  
 والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (باردة)  
 فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه  
 ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعمو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به)  
 اى لا يكون الصبي محرورا عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد  
 سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي  
 لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجنابة في فعله (وحرمانه) عن الارث  
 (بارق والكفر) ليس له عهدة عليه بل (لما فاقهما الارث) اما الكافر فلانه  
 لا ولاية له وهى السبب الارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عز زكريا  
 عليه السلام (وايا يريثي) واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه)  
 اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز ينافي  
 الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولي كما فى المجنون  
 لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو  
 اختلال العقل آتافا بالاشغال بحيث يختلط كلامه فبشبه مرة بكلام العقلاء  
 ومرة بكلام المجانين فيخرج الاعماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ  
 (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا فى بعض منها فان  
 فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا لالامام ابى زيد فانه قال فى اتقويم  
 يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له  
 على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حيد الدين الضرير  
 فانه عنده كما لجنون فى عرض الاسلام على وايه اذ لا حذله مثله والحق  
 للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح فى الجناح  
 بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا  
 (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من  
 شأنه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظة

اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يحميت لا يمكن من ملا حظتها الا بعد  
تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان  
في طرف الحق فاطهار خلاقه مع التنبه له بادني تنبيه سهوا وبذونه خطأ  
فما في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي (وهو) اي النسيان  
ليس (منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولا عذرا في حقوق  
العباد) لانها محترمة لحاجتهم لان لا يتلاءم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام  
فلا الخلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا  
(في حق تعالى ان قصر العبد) اي وقع العبد في النسيان بتقصيره  
كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكرة وهو هيئة الصلوة  
فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اي سواء  
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم  
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن ترك التسمية عند الذبح فانه  
لاداعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراؤها  
على الانسان فسلام الناس في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلواته  
اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي  
في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعي غير  
اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل  
فتخرج الانحاء والسكر والخمور وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع  
رطوبة معتدلة فمحصرة في البدن ماغ الروح النفساني من الجريان في  
الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان يحجز عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة  
لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذا الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر  
فيه (يوجب تاخير الطبيب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم  
وايجاد العقل حالة النوم (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها  
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا يمكن الاداء حقيقة بانتباه او خلفا  
بالقضاء واليجز عن الاداء انما يستعمل الوجوب حيث يتحقق الجرح بتكثير  
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس  
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها  
فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)  
والارادة (ذلا نصح غير انه) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطمع  
داعيا الى الاكل لم  
عوتب آدم عليه  
السلام باكل الشجرة  
فاسيا قال الله تعالى  
فانسى ولم نجد له عزما  
قلت انه كان بتقصير  
منه اذ لم يكن مبتلي  
بانواع مختلفة حتى  
يشعر عليه الحفظ وانما  
منع عن شجرة معينة  
بخلاف الصائم فانه  
مبتلي بانواع وفيه بحث  
مستد

لقائل ان يقول لو كان  
النوم يحجز عن استعمال  
القدرة لما انتقض تيمم  
الثائم المار على الماء مستد

الاطمان الطيور ولهذه اذهب المحققون الى انه ليس بمعتبر ولا انشاء ولا يتصف  
 بصدق ولا كذب (فإن يعتبر به وشرأه وطلاقه وعقده وادته واسلامه)  
 لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكمه بكلامه وقراءته وفهقهته  
 في الصلوة) أي اذا تكلم في الصلوة تأملاً لا تفسد وإذا قرأ لا تصح قراءته  
 وإذا فهمه لا يطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في الفهقهة معنى الكلام  
 حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسألة الفهقهة على إبطال  
 النوم عبارات التأمم وذكر في الزوائد ان قراءة التأمم تنوب عن الفرض  
 وفي الزوائد ان تكلم التأمم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل التأمم  
 كالمستيقظة في حق الصلوة وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان  
 قهقهة التأمم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعاً أما الوضوء  
 فبالتقص النير الفارق بين النوم واليقظة وأما انصافه فلا ان التأمم فيها  
 بمنزلة المستيقظة وعند أبي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له  
 ان يترخصاً ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالفهقهة مبنى على ان فيها  
 معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحادث فانه  
 لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاعفاء) وهو فتور غريبيجي  
 يزيل القوي ويميز به ذو النهي عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)  
 وان كان كالنوم في ابدال عباراته لان التميز عن استعمال العقل لا يوجب  
 عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم  
 عنه كالمعصوم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق النوم)  
 واشد منه في قوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصسية  
 ولا يزال اصل القدرة وان اوجب التميز عن استعمالها ويمكن ازالته  
 بالتنبيه بخلاف الاعفاء فانه من يل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة  
 الجنون (دبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثاً في الاحوال  
 كالحال) أي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق  
 النوم وهو ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استثناء  
 المفصل (ولقدرته) أي قلة وقوع الانماء لاسيما (في الصلوة يمنع البناء)  
 يعني اذا انتقض الوضوء بالانماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قايلاً  
 كان او كثيراً بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من  
 غير قصد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء

انما ورد في الحديث الغالب اوقوع (والقياس ان لا يسقط واجب) اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا (وهو في الصلوة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم ويلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكاة) فانه لا يسقط طهما لانه ينذر حدوده شهرا او سنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرا (عجز) عن تبسرف الاحرار (حكيم) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اي في حالة البقاء فانه (يشرع في الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى (ابتداء) فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبد عبيده مبتدئين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجلاء وجهة العقوبة حتى انه يرق رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اي الرق (لا يجزى ثبوتا وزوالا) بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يجزان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل له سكر ولا تسكلاهما كتكلمه كالمراةين ولا بعد فيه فانه امر اعتباري ولا جرح في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها الحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان اليه ان الايمان قائمان عليه واي توجية لما في التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويصل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى (كالعق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتناق بمشاهما) القائلون بدم التجزى العق اختلافوا في تجزى الاعتناق فذهب ابو يوسف وشيخه الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتناق البعض اعتناق الكل (لانه ملزوم للعق) والعق مطاوعه وهو ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتناق اذ لم يجز الاعتناق

سار في حال البقاء ثابتا  
بكم الشرع حكما  
ن احكامه من غير ان  
اعى فيه معنى الجزاء  
في يبقى العبد رقيقا  
ن اسلم فالخراج  
يتبدل على المسلم  
وته بطريق العقوبة  
كن يبقى عليه اذا  
ترى ارضا خراجيا  
نونه من الامور  
كمية بقاء منه

حتى لو اعتق البعض

لا يثبت للعبد حرية في

البعض ولا في الكل بل

يكون رقيقا في الشهادة

وسائر الاحكام

فيتوقف العتق الى

اداء السعاية حتى سقط

المالك ولا يتضرر العتق

اذهولا يثبت الا في الكل

لعدم التجزئ

في الكل والا يلزم الاثر

بدون المؤثر ولا في بعض

الحل لان العتق غير

تجزئ فلا يثبت العتق

اصلا والاعتناق ثابت

فوجد المؤثر بدون الاثر

وهو العتق

فعنده لو اعتق شقة صا

من عبد لا يعتق الكل

بل يصير كالمكتوب

فيخرج الى الحرية

بالسعاية بل رد الى الرق

بالحجز كالمكتوب

والحاصل ان الاعتناق

ازالة للمالك قصدا

وثبوت العتق ضمنا

الا زالة والمالك متجزئ

فلا اعتناق متجزئ عنده

وعندهما اثبات العتق

قصدا وازالة للمالك

ضمنا وثباته بازالة الرق

وهما لا يتجزئان فكذا

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزئ العتق ضرورة فعتق  
البعض عندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى  
تجزئيه لان الاعتناق ازالة للملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه  
في الرقيق هو المالكية والمالك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد  
ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم لارق لانه انما  
يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم  
انتفاء المازوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية  
في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون استبعاد بعض  
عنه لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما بقي شيء من  
المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب  
بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحق الله  
تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل  
هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتناق ازالة حق  
العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من  
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكتوب  
في الاحكام لكن المكتوب يرد الى الرق بالحجز لان الكتابة عقد يستلزم الفسخ  
بخلاف هذا لان سببه ازالة للملك لا الى احد وهي لا تحل الفسخ (وهو)  
اي الرق (ينافي مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه  
المولى لانه مملوك ما لا يملكه مالكا ولا يكون مالكا لا تضاد سمى بالحجز والقدرة  
من جهة واحدة قيد بالمال لعدم الشافي بين المملوكية متممة والمالكية  
مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكتوبا لا يملك شيئا من احكام ملك  
المال ولو باذن المولى (و) ينافي مالكية (متناف مع نفسه) لانها للمولى كنفسه  
(الاماستثنى من القرب) البدنية المحضة كالصورة والصوم وفرع  
على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكتوبا او غيره (التسري) لا يملكه  
على ملك الرقبة دون المنفعة وخص التسري بالذكر لان فيه مظنة ملك  
المنفعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلا يملك المال اولى وفرع على الثاني  
بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج  
ولم يكف الاول لكون منافاه للمولى كما سبق فلا قدرته مالا وبدنا (بخلاف  
الفقير) اذ منافاه له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والاحالة لوجوبه

لالتحقة اذائه اذ هو كفع المخرج يدير كذا قالوا القول هذا مستقيم في الرقيق  
 الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى  
 كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر  
 حكيم صيراليه ضرورة التوصل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى  
 البذل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول  
 المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره بقوله ايضا (ولا يكمل جهاده)  
 لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الاما استثنى من القرب فلا يحل له  
 القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل)  
 بل يرضخ له لان استحقاق النعمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث  
 انه كان عليه السلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام  
 فان استحقاق السلب انما هو بالتقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى  
 المرفى ذلك (ولا ينافى مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته  
 (كالايد والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فاما ذون)  
 من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا لشافعي) فانه عنده كالوكيل  
 وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا نعم اذنه  
 سائر انواع وعنده ينقسم بما ان فيه كافي الوكالة وله ان العبد للمالك  
 اهلا للسلك لم يكن اهلا لسيده وهو اليد ولنا ان مقتضى موجود المانع  
 مستغنى اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته  
 وادنى طرقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا  
 مستغنى لان اليد ليست بمال وادنى ابواب عما قال ان المقصود الاصلى من  
 التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسياة اليه وعدم اهليته  
 للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك او انحصرت الوسيلة  
 في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (ويعتقد نكاحه) اى اذا تكلم  
 العبد بدون اذن مولاه يعتقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع  
 من رد تعاق المهر بما ايتت وصحة خبره بحايه شخصيته من الزنا فانه هلاك  
 من لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حياته  
 لذته مالك ايها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود  
 وانقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا  
 اذ ليس فيها الا النطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره بعمل في النفس والمال

اما المحجور فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا  
 وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه منبئا عن  
 العجز والمذلة (كالمال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة  
 والعزة فينبههما تناف (الدينوية) اي الموضوعية للبشر في الدنيا احتراز به  
 عن الكرامات الاخرية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالا سلام  
 والتقوى وهما في ذاك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر انبها يصير  
 اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهايم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه  
 صار مالا بائرق مكانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد  
 ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن تحمل  
 الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب)  
 بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الزينة اليها)  
 اي الى الذمة لاجمعني ان يستلجى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدير والمكاتب  
 ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف ككسبه او لا الى الدين فان  
 لم يف اوله يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته  
 كدين الاستهلال مطلقا ودين التجارة في المأذون الان يختار المولى  
 الفداء ولا يباع المحجور فيما اقربه وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها  
 حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحلل) فان استقر اس الحر او اسكن  
 والازدواج والمحبة وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه  
 لا يلحقه اثم من باب الكرامة واذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة  
 على الاربع حتى روى عدم الاختصاص في التسع وهو في الرقيق عبد اكان او امة  
 ضعيف حتى ينصف بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد على  
 البناء للفاعل (الانثيين) حرتين او امتين (و) ينصف باعتبار الاحوال  
 في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح  
 الامة يشترط متقدما على الحرية لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلبت  
 الحرية (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف  
 الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتصفان الى ماهو الاصل لكن  
 الواحدة لا تجزى فيتكامل اعتبارا بلباب الوجود وذهابا الى ماهو الاصل  
 من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لا تساع الملوكية وعدد الانكحة  
 لا تساع المالكية اعتبار الطلاق بالنساء اعتبار انكاح بالرجال اجما

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفع لهن فاعتبر بهن  
تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للامة الثلث من القسم والحررة  
الزنان لانه يملك المال نعمة مبنية على الحل فينصف (وكالمالكية) فانها  
ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يد الرقبة  
وان ملك النكاح (فيمنقص دية عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر)  
وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم  
ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة اقاتل قيمته عندنا قلت او كثرت  
لا تراذ على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل  
ما يستولى به على الحر استنعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي  
بمزالة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا  
لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يد الاملاك فلا بد من ان ينقص  
بدله كما انتقصت دية الاثني عن دية الرجل بسبب الاثني التي توجب  
نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال  
ومالكية النكاح ولا يعد منها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية  
المال لم تزل منه بالكلية فانها تثبت باحرين ملك الرقبة وملك التصرف  
واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به  
وملك الرقبة وسيلة اليد والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل  
لتصرف في المال الذي هو اصل واهل لا يستحق اليد على المال لانه  
مع صفة الرق اهل للمحاجة فيكون اهلا لتقضاء ثمنها وادنى طرق قضاء  
المحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دية لا بالتصنيف وبالاثني  
ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تصنيف  
ديتها (و) بالتصنيف الثمينة تنصف النعمة (اي العذاب يعني ان نحو الذمة  
والحل في غيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النعمة  
بالجنابة على مولى النعمة لان الغرم بالغنم) فتتنصف الحدود فعليهن نصف  
ما على المستصنات من العذاب (اذا امكن) التصنيف كالجلد حيث يجب  
تدليده نصف ما يجب على الحر (والا) اي وان لم يمكن التصنيف يكمل  
الحدود كسداد اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء  
والزواج وغيرها لانها تأتي عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على  
غير شاء اوابي فيما فيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتاما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فضح في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولم يسقط حقوقهم لان الغنيمة لا تجزى في حق النبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالايمان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ما لبس بمال) اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما لبس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليها نفقة الزوجات والمحارم لان الصلابة كالهبية (فلا تجب الدية في جنايته خطأ) لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع واذا لم يملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له والمالم يجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل) وجب دفعه جزاء لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحالة حتى يعود حق ولي الجنابة في الدفع (وهو) اي الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالا سلام حتى لو وقع في دار الحرب او جب انما فقط وامام مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالا حرا زيدا الا سلام (والعبد كالحرة)

فلا يرد به ان الرق ينافي  
مالكية المال فكيف  
اشترك العبد في الغنيمة  
مسند

جواب سؤال ان  
الامان تصرف  
في حق الغير في الاغنام  
والاسترقاق ولا ولاية  
للعبد على الغير مسند

وقيل انما جمعهم لان احكام النفاس مأخوذة من الحيض

واما اذا لم يستوعب النفاس يوما وايلة قائما وجب القضاء للصلاة مع عدم الحرج كيلا يختلف الفرع الاصل لان حكمه مأخوذ من الحيض

ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر للحرج قبل حكمه مأخوذ من الحيض ويكون مثله وفيه ان الحرج في النفاس بوجود دون الحيض

ولما ثبتت الطهارة في الصوم بخلاف القياس لم يتعد الى سقوط ضائهما مع انه لا حرج في القضاء بخلافها في صلاة فانه على قياس فيتعدي الى قوط قضائهما مع ان

في الامرين فيساويه في العصيتين ( فيقتل ) الحرج ( به ) اي بالعدم قصاصا لان مبنى الضمان على العصيتين والمالية لا يتنزل بهما ) ومنها الحيض ) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رجم بالغة لاداء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين ( والنفاس ) هي الدم الخارج من الرحم عقب الولادة فيخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احدا العوارض لالتحادهما بصورة وحكما ( و ) لانهما لا يعدان اهلية ) اي اهاية الوجوب واهية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن ( الا انه ثبت ) بالنص ( ان الطهارة عنهما شرط للصلاة ) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانباس ( و ) اذا ( ناصوم ) على خلاف القياس تأدية مع الحدث والنجاسة ( وللمخرج ) اي لما كان في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة ( سقط ) وجوبها حتى لا يجب ( قضاؤها ) اي الصلوة ( دون ) اي الصوم اذا حرج في قضاءه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندرفيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة ( ومنها المرض ) المراد به غير ما سبق من الجنون والاعماء ( وهو لا ينافي الاهلية ) اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من حقوق العباد كالتقصاض ونفقة الزواج والاولاد والعبيد واهلية العبادة لانه لا يتنزل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى يصح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة ( لكنه ) اي المرض ( يوجب العجز ) فشرعت العبادات معه بقدر الممكنة ( كلما ازداد قوة ازدادت نقصا ) كالتين في الصلوة والصوم ( و ) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الخبز عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه ( سبب موت هو علة للخلافة ) اي خلافة الوارث والفرع في المال ( فكان ) المرض ( سبب تعلق حق الوارث والفرع ) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيدخله اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مستقولا بالدين فيختلف الفرع في المال ( فيوجب ) المرض ( العجز ) على المريض ( اذا اتصل ) المرض ( بالموت ) حال كون العجز ( مستندا الى اوله ) اي اول المرض فان الوجوب العجز مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت العجز مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

اول السبب ( بقدر ما يضمن به ) متعلق بالخير اى فى مقدار ما يقع به  
 صيانة (حفظهما) اى حق الوارث والفرع وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث  
 والكل فى حق الفرع ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق  
 (فقط) اى لم يوجب الخبز فيما لا يتعلق به حق الوارث والفرع مثل ما زاد  
 على الدين او على ثلثي المال وذل ما يتعلق به حصة المرءى كالنفقة  
 واجرة الطبيب والنكاح بهر المنزل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل  
 اتصاله بالموت فهو متصل به ام لا لم يثبت الخبر بالسك ان الاصل هو الاطلاق  
 (فكل تصرف) واقع من المرءى (يستل القسح) كالهبة وبيع  
 المعابات (يسمح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الامل ووقع  
 فى الحال عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك  
 التصرف (ان احيى اليه) اى الى نقضه (و) كل (ما لا يستل) اى انفسه  
 يصير كالمعلق بالموت (حيث لا يقبل انقض) كالاعتاق (اذا وقع  
 على وارث او) على (فرع) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ  
 على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين  
 مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الورث فى الثلثين فيجب السعاية  
 فيهما لانه حق الوارث (بذلاله) اى الاعتاق (عن الزاهن) حيث  
 ينفذ لان حق المرتفع فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والفرع  
 فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق يبنى على الثانى لا الاول (وانقياس ان لا يملك)  
 المرءى (احصانه) هو تملك مال الى الغير بغير عوض مال كالهبة والصدقة  
 (و) ان لا يملك (اداء حقه الله تعالى المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان  
 لا يملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب  
 الخبز عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسنناها اى تلك  
 التصرفات) (من الناس فصار له) لئلا ينفذ بعض ما قصر فى صحته قال عليه  
 السلام: ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث امور لكم فى آخر اعماركم زيادة  
 على اعمالكم فضعهوه حيث شئتم (ولما ابدلها) اى الوصية (الشارع الوارث)  
 شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى (كتب عليكم اذا  
 حضر احدكم الموت) الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انصب  
 لبيانها حيث قال الله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) الآية وقال عليه  
 السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا الوصية للوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية /  
 كما قال ان مت فهو  
 حرا لان اعتاق  
 المرءى ينفذ فى الحال  
 دون المعلق مستد  
 ملك الرقبة دون ملك  
 اليد ولهذا صح اعتاق  
 الا بق مع زوال اليد  
 عنه مستد

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقال تصيح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه أثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه انصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وانما يمكن انصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاعمال الربوية بردي من جنسه لم يميز لتقوم الجردة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعتراض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لا وصية للوارث نفي جنس الوصية فيقتضي ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنهم الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمريض والصغير ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضائح بسبب المعاصي وار تكاب القبايح (وله) اي للموت (حكم الجوة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر لميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد لا طفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الا اول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيا) ما هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقدفات ذلك بالموت (الا لا يتم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلاة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة  
الحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق  
بالعين كالودائع والغصب (و) الموت يسقط (بما شرع عليه الحاجة غيره  
الصلاة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي  
وجوب الصلاة فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع  
جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (ديناني الذمة) فانه لا يبق  
بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتل الدين بنفسها (الا ان  
ينضم اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه او كفيل يؤكده الذم وحينئذ  
تصير ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفى انتفى الدين ولهذا قال الامام  
الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقية  
المحجور حيث تصح الكفالة بما قر به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه  
كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته  
بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصب)  
لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين  
لصاحبه ولهذا لو ظفريه له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات  
والثالث ما شرع له حاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ما شرع له  
لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى  
ما تقضى به) تلك الحاجة (نكح) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه)  
على ديونه لان الحاجة الى تجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه  
حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا  
بالعين اما اذا كان كما لمهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها  
الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية  
لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اي ينفذ وصاياه  
من ثلث ماله قبل ان يتقسم ماله بين الورثة لان السارع قطع حق الارث  
في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى  
من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى  
\*من بعد وصية يوصي بها او دين (ثم يورث) ويتقسم ماله بين الورثة (بطريق  
الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانفعاق قريبه بماله كارتفاع  
نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فواجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ما وجب من المال  
انما بلة ما ليس بمال  
فهو صلة  
فان قلت الذمة عبارة  
عن النفس المعاهد  
والعهد انما يكون من  
الحى والموت يهدم  
قلت ان هذه التسمية  
تبرعية لا لغوية وكم  
من معنى اصطلاحى  
ينافى اللغة كسميتهم  
الماهية ذاتية مع  
ان الشئ لا يستند الى  
ذاته  
حتى لو ظفر الفقير بمال  
الزكاة ليس له ان يأخذ

لان الوارث خلف عنه في المالك فاذا وجد الاصل بعطل حكم الخلف  
ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه  
او تلفه لانه ازال او تلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده  
ومد برية لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينسخ كذا  
في النكاح ( فنظر الى ) متعلق بالبيع اي ثبت هذه الحقوق على الترتيب  
المذكور فنظر الى لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ( و ) لذا ايضا ( تنبى  
الكتابة بعدم موت المولى ) بخلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتناق معنى  
وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام : من اعتق رقبة مؤمنة  
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منها من النار ( و ) كذا تنبى الكتابة بعد  
موت ( المكنان عن وفاء ) اي مال في يدي الكتابة الحاجة المكتوب الى  
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره يتأذى  
ولده بتعير الناس اياه بريق ابيه قال عليه الصلاة والسلام : يؤذى الميت في قبره  
ما يؤذى في اهله ( و ) لذا ايضا قلنا ( تغسل المرأة زوجها في العدة ) لان  
الزوج مائت لها ثبت ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجها  
خاصة حالة الموت وهو الغسل ( بلا عكس ) حيث لم يكن زوجها ان  
يفسدها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت ( فان قيل  
المملوكة وهي سمة العجز فاذا انفاه الموت فلان ينق المملوكة وهي سمة القدرة  
اولى اوجب بان المالك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة  
المملوك فتبقى المملوكة ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام  
الحاجة الى اتباعها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له  
( والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله ) ( واما ما لا يصلح  
لحاجته فكما لقصاص ) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الشاثر والميت غير  
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجهم فن قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه  
( فيجب ) القصاص ( للورثة ابتداء ) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم  
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه ويريد به قوله تعالى  
: ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا \* فجعل ثبوت القصاص  
للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفو  
حال حيوة المورث لا كحال ابرأ الوارث فخرج المورث عن الدين حال حيوته  
ولان الغرض من شرعه لما كان درك النار وان يلم حيوة الأولياء والعشائر

فيحصل ايضا بدل  
الكتابة لا يفناء ديونه  
تستغنى من العذاب  
فيحصل الولاء

اذلوم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء  
 (فان قيل فيما نحن ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطابقتهم  
 وليس كذلك اذ لو عفي احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقي شيئا  
 قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يجوز ان لا يمكن ازالة الحيوة  
 عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كمال ولاية التكاح  
 الاخوة فاذا استوفى احدهم او عفي لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف في خالص  
 حقه واذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف  
 في خالص حقه لافي حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب  
 لاحتمال العفو عن الغائب ورجمان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا  
 معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد الباطل لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاقتبال  
 (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص  
 ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم  
 (حق لم يتصب البعض) اي بعض الورثة (خصم من البعض) الاخر فان  
 الحاضر او اقام يذمة على القصاص فخرس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد  
 البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء  
 وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوت  
 في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه  
 وهو المال موروث اجابا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب  
 ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه الحاجة  
 الميت فاذا انقلب ما لا يصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز  
 وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو  
 المال اذا خلف انما يجب بالنسبة الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج  
 الميت لورثته خلافة لاصالة كذا قالوا اقول فيه يثبت اذ قد سبق في مباحث  
 القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب  
 الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا لاصلا واما اذا كان غير معقول  
 فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب  
 بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)  
 اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او ببسب جهة فحينئذ يثبت للمعقول ابتداء

بفعل موروثا لا مكان  
 الثرى والخلف قد  
 يفارق الاصل عند  
 اختلاف حالهما  
 كالتميم يفارق الوضوء  
 في ايجاب النية  
 لاختلاف حالهما  
 بالتطهير والتلوين  
 كذا ههنا سجد

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابله تفويت دمه وحيوته الا ان ابتداء الورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح الحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا يفارق الخلف الاصل لا اختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتي يفارق الموضوع في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب الورثة ابتداء يعني ان التصاص وجب للمورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حيوته وكان ينفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عقوه) اى المجرع (ايضا) لان العقوه مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون بكسب العباد مدخل فيها مباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاضاف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنه ما يكون عن غيره عليه كالاكره من الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقادا يقيض فركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام ار بعد اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا لجهل الكافر) بالله تعالى ووحدايته وصفاته كاله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضه وعناد ثبت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى \* الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابنائهم \* وانما ينكر حجودا واستكبارا كما قال الله تعالى \* وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا \* ومثل هذا لا يكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الازعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الازعان ترك الازرار فيما يعرفه ويحجده جهل ظاهرا (اقول فيه بحث لان ترك الازرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنائى فكيف يستقيم جعل ترك الازرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار  
 مسبب عن جهلهم بخاتمة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم بفيدته البراهين  
 القطعية فتدبر (فديانته) اعتقاد الكافر (في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة  
 الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اي ديانتته  
 (في حكم يقبله) اي التبديل (دافعة للعرض له) لقوله عليه الصلوة والسلام  
 \* اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اي دليل الشرع (في حكم الدنيا)  
 لا شئ فيها لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب  
 لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)  
 بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الجزر والضمان بالافهام وجواز بيعها  
 ونحوها) اي نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ  
 العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصحح اهلهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به)  
 اي اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح  
 ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان التذف فاذا صح هذا  
 النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحذف فادفه (وتجرب النفقة) بذلك النكاح ايضا  
 لصحته بذلك المعنى (ولا يصح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا  
 بموافقتهم الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بموافقة احد هما فقط اعلم  
 ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم  
 جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للعرض بل المراد  
 بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال  
 شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به  
 الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام  
 ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببها في اعتقادهم وديانتهم  
 لانه لا عبرة لديانة الذمى في حكم اذالم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا  
 عنه) لجواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض  
 فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين  
 الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله  
 تعالى \* واخذهم الربوا وقد نهوا عنه \* واستحلال الربوا كاستحلالهم  
 الزنا مع كونه محظورا في الاديان كجاءها واشار الى الثاني بقوله (او استثنى

من العهد يعني ان الرب وامسثنى من عهدهم قال عليه السلام الامن اربى  
 فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين  
 الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا  
 الجاهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (بجهل ذى الهوى)  
 كالغلاة سفيهة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه  
 تعالى وبزيادتها على الذات والاختلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته  
 تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالفارسية دانستن وهو  
 الاثر الحاصل في الفاعل من انصافه بالمصدر كهيئة المتحريك المحسوسة  
 واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية دانستن فهو متفق  
 عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى بجهل ذى  
 الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة بجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو  
 المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرواية والشفاعة لاهل  
 الكبار وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك  
 مخالف للدلائل او واضح من الكتاب والسنة والعقول وموضع استيفاء الكلام  
 واهذا لم يكن هذا الجاهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون  
 جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزنا المناظرة معه والزام فلا يترك على  
 ديانته فيارمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (بجهل الباغي) وهو  
 الخارج عن طاعة الامام وتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغي  
 (بإللاف نفس القاتل او ماله) لبقاء ولاية الازام عليه لاسلامه (الان  
 يكون له) اى للباغي (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الازام) لعذره  
 حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما  
 لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان  
 فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبايخ الحجة الشرعية  
 قد انقطع بمعه قائمة حسا فيما يشمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة  
 لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) عليه (مخاربتهم)  
 لقوله تعالى فقاتلوا الذين تبغى حق تقي الى امر الله ولان البغي معصية ومكر  
 وذهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على  
 القتال لانها انما تجب بطريق النفع والعبارة لا تؤخذ من الاشارة اليه قتلا (و)  
 يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجريتهم) وانما وجب هذا دفعا لشهرهم (بلاسقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقول حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغي الحقيقة) بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام ايضا جامع واقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه فقال لان اعتقاده وناويله ليس حجة على العادل ولا ضمان لما له المتألف (عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكامها اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اختلفت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالتلف لانه لو انكسرت شوك البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى استحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (يكره المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى \* ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ و بين الثالث بقوله (واما جهل يصح شبهة) دائرة الحدود والكفارات (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او في) موضع (الشبهة) الاول (الجهل من اقتض بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوالدين ثم اقتض الآخر على فلان ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلاقصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قابل القابل (و) الثاني (الجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فبصير شبهة في درء الحد حتى يدرى بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحيل دليله ولا بد فيها من الثقل

ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المثال وهو ما يوجد فيه  
الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع اتصاله به كوطيء جار بذابنه ومعتدة  
الكنايات فإنه لا يجب عليه الحد وإن قال علمت أنها على حرام لأن الشبهة  
فيه نُسأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني  
لأن المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه وإنما يتعرض  
له ههنا وبين الرابع بقوله (وأما جهل يسلح عذرا كجهل مسلم) في دار  
الحرب (لم يجر لنا) فإن جهله بأشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث  
ثمة مئة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم أنهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء  
بعد العلم بالوجوب خلافا لفرلان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير  
الجهل به عذرا لأنه غير مقصود وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه  
(و) مسلم في دار الكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كفي قصة  
اهل قباء فأنهم إذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى  
الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف  
ضلنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى: وما كان  
الله ليضيع إيمانكم \* إى صلونكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل  
(بانه وكيل أو) الجهل من العبد بانه (مأذون) فإنه لا يصير وكيلاً ولا مأذوناً  
بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى  
لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفاً كبيع الفضولي لأن  
في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يازم الوكيل والعبد حقوق  
العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنسارعة فلا يثبت حكم الوكالة  
والإذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام اشعرع لا يازم في حق  
المكلف قبل علمه فاولى ان لا يازم حكم العقد على غيره (وكالجهل) اي  
الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والجبر) من المولى (حتى ينفذ)  
اي تصرفهما على الموكل والمولى فإنه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر  
عليهما بثبوت العزل والجبر اذا لوكيل يتصرف على ان يازم تصرفه  
على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكالجهل) المولى  
بجناية العبد) فإنه اذا جنى خملاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش  
فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختاراً للفداء وان لم يعلم  
بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

كالبيع ولا فيون انما ان فخر الاسلام وكثيرا

من العلماء ذكروا البيع  
من امثلة المباح مطلقا  
وذكر قاضي خان  
في شرح الجامع نافلا  
عن ابي حنيفة  
رحمه الله ان الرجل  
اذا كان عالما بتأثير البيع  
في العقل فاكل فسكر  
قال يصح طلاقه  
وعناقه وهذا يدل  
على انه حرام وفي  
المبسوط لا بأس بان  
يتداوى الانسان بالبيع  
فاذا اراد ان يذهب  
عقله منه فلا ينبغي له  
ان يفعل لان الشرب  
على نية السكر حرام

فلا يصح لانه علق  
الخطاب بحالة منافية  
فيتعلق الخطاب  
بالسكر كابتداء الخطاب  
في حالة السكر لا يقال  
جاء رجل السكر على  
مصادي الانشيط  
لان سياق الآية وهو  
قوله تعالى حتى تعلموا  
ما تقولون بأباه لانه  
يدل على ان الخطاب  
توجد حال زوال  
العقل وقيل لا بأباه لان  
العرض ليس نفي العلم  
عنه بالكلية بل حتى يعلم

بها عذرا لاختفاء الدليل لان العبد مستقل بالجنسية (و) كجهل (الشفيع بالبيع)  
اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا عاى بالبيع لان دليل  
العلم خفي لان صاحب الدار يفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة  
سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المصاعدة يعطل العقل ولايزيله  
ولذا لايزيل اهلية الخطاب وعده مكسبا لكون الشرب الذي هو سببه  
اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء  
او بما يتخذ من الحبوب والعسل ويشرب الخمر مضطرا او مجبئا (فيمنع  
كالاعماء) اي كايمنع الاعماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعناق والبيع  
والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤخذ به فصار من  
اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلي به مخاطبا (او) بطريق (محظور)  
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافي) هذا  
النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا  
الصلوة واتم سكرارى حتى تعلموا ما تقولون \* وهذا الخطاب حال السكر لانه  
ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به  
في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر  
وكذا ان كان متوجها حال السخو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا  
سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر مناقيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز  
ان يقال للعاقول اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب  
(فلا يبطل الاهلية) لان خطاب السارع بناء عليها (فيانزه الاحكام) كلها  
من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا  
عندنا كما ان الطلاق والعناق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير  
والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحها  
لجانب الاسلام فانه يعلم ولا يميل (لارادته) فلا تين امر آتة استجسانا لعدم  
الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك  
فجرى على لسانه عكسه لا يريد (وحده ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود  
والقذف (او) باشر سبب الحد) مطلقا بان ربي او قذف حال السكر اما الاول  
فلا لانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليه وهو السكر واما الثاني  
فلان السكر ان اذا باشر سببا هو معصية لا يصلح السكر سببا للثبوت فيكون  
اقامة الحد توخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر بما لا يمتثل له  
اي الرجوع كاقارره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا

قلت تكليف من لا عقل له واقع فان قتل الطفل واتلافه موجب للعضبان والدية من ماله على وليه قلت هذا ليس من باب التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كربط وجوب الصوم بشهود الشهر فظهر ان الخطاب يتوجه على عديم العقل كالسكران ولا يتوجه على عديم العلم كالنائم او الغشي عليه بعدم الفهم وهذا خلاف لما نقول لان عديم العلم ولي بالخطاب من عديم العقل والحق ان السكران غير مخاطب حقيقة بل لما امت قدرته بسبب هو وجبه من جهه العبد مدت قائمته جراحه على حق الانم ووجوب قضاء باعتبار الخطاب هنا فلا شكال منه في احتمال ان يتبدل تقاده وان يتبدل

وشرب الخمر والسرقه فانه اذا اقر بشئ منها لم يند لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يمتحله من الاقرار (وحده) اى حد السكر يعنى الحاله المميزه بين السكر والتخمر (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفه (لا يوجب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي التقصان شبهة العدم فيندري بها الحد (ومنها الهزل) ففسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لاحقي ولا مجازي بل يراد هماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والتوعى بقسميه فيناول وضع المجاز كسبق تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الحد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويرادفه النجاسة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشروطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هما لان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه اودكر فيه لما حصل مقصود هما لان غرضهما من البيع هان لا ان يعتقد الناس بعمه وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافي الاهلتيين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضاء بهما بل اختيار الحكم والرضاء به) يعنى ان الهمازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاخبار هو التصديق الى الشئ واراوته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمرء على المشي مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا يرضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب انظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقايد) او اخبارات او انسيات لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان لقصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقائد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ والا والا اول امان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد والامن بحسب قدره وجنسه وعلى التقدير الثالث امان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على

ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ امان يدعى  
 احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعى  
 احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام  
 الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهرل بالردة كفر بعين الهرل لانها منزل به)  
 لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبديل الاعتقاد بدليل قوله تعالى  
 حكاية عن الكفار \* انما كانوا يخوضون في الله وآياته ورسوله كنتم  
 تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم \* فلا يردان الارتداد  
 انما يكون تبديل الاعتقاد والهرل ينفيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام  
 هن لا يصحح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يستعمل الرد ترجيحاً  
 لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلم ولا يعلم كما في الاكراه  
 لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما الاخبارات فالهرل  
 يبطلها مطلقاً) اي سواء كان اخباراً عما يستعمل الفسخ كالبيع والشكاح  
 او لا كالمطلاق والعناق او اخباراً شرعاً ولغة كما اذا تراضعا على ان يقر الهبان  
 بينهما نكاحاً او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان  
 زيد عليه كذا وذلك لان الاخبار لا يمتد صحة الخبر به وصدقه والهرل يدل  
 على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة  
 انما تلحق شيئاً من العقد الصحيح والبطالان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقاً  
 (واما انشاءات فان احتمل العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما  
 (فاما ان يتواضعا) اي المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع شكلم  
 بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا (على الاعراض) بان قالوا بعد البيع  
 اننا قد عرضنا وقت البيع عن الهرل وبهنا بطريق الجدل (صح) البيع بالثمن  
 المذكور وبطل الهرل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء  
 العقد عليه) اي على الهرل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اي للعاقدين  
 (مؤبدا) لوجود الرضى بالاشارة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار (فسد) العقد  
 كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالتقضي) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم  
 اختيار الحكم (فان نقضه) اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة  
 (احدهما) اي احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية  
 النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعاً لانه بمنزلة شرط الخيار لهما  
 فاجازة احدهما لا يطل خيار الآخر وقد رآنا امام مدة الخيار ثلاثة ايام اعتباراً

وهذا الاقرار لا ينعقد  
 موجبا بشيء اصلاً  
 لكونه كذباً مفيداً  
 التواضع عبارة عن  
 وضع كل واحد من  
 العاقدين رأيهما على  
 شيء مفيد

بالخيار المؤبد حتى يتقرر افساد بمعنى البدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم  
 يتحقق التضمن ولذا قال (وان اجازاه في ثلثة جاز لان اجاز) اى احدهما  
 (وان اتفقا على ان لم يضرهما شيء) اى لم يقع في خاطر يهما وقت العقد  
 انهما بنيا على المواضعة واعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء (صح)  
 العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة  
 والمزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للمالك والبلد هو الظاهر فيه  
 فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لا عندهما)  
 لان العادة جارية بان يذيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بهما عبثا  
 فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد  
 وان كان الصحة والمزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح  
 (واجب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلحنا نسخا للمقدم اذا  
 لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغيره هنا لان احدهما يدعى  
 عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجيد والمزوم بلا معارض يكون ناسخا  
 للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البذل) بان يتواضعا مثلا  
 على البيع بالنى درهم على ان يكون اثنى الف درهم حقيقة (او) يتواضعا  
 (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون اثنى مائة  
 درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه الاول  
 الهزل في القدر والثانى الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء  
 على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يضرهما شيء او اختلفا  
 في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء  
 ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا  
 يجعل قبول احد الاضين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد  
 وقد جرد في اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح  
 بالوصف (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثانى و (بالمواضعة  
 في صور) الوجه (الاول) الاعتداعرضهما) اى ينعقد البيع في الوجه الثانى  
 بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض  
 وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لا مكان العمل  
 بالبلد بعد اعتبار المواضعة بتتبع العقد بما بقى من المسمى ثمتا وهو

الألف فوجب العمل بهما غاية الأمر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط  
 مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد  
 لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن  
 العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم  
 لم تندكر فيه وهو مبطل للعقد فافتراقا ( وان لم يحتل ) العقد ( الفسخ )  
 عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والا قالة  
 وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر  
 اولا والاو اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبن الاقسام بقوله ( فنه )  
 مالا مال فيه كالطلاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة  
 الطلاق والعناق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد  
 بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعناق  
 مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته  
 او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في  
 النذر فكله صحيح والهزل باطل \* لقوله عليه الصلوة والسلام \* ثلث جد هن جد  
 وهن جد النكاح والطلاق واليمين \* وفي بعض الروايات العناق مكان اليمين  
 والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارة اليمين  
 والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط يني على  
 السرية والزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به وعند  
 انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى  
 لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع وتبعوه واعترض بالطلاق المضاف  
 مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس  
 بعله بل سبب مفض والا لا يستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ( ومنه )  
 اى مما لا يحتمل الفسخ ( ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في  
 الاصل ) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح ( فالعقد لازم )  
 ويجب مهر المثل للحديث السابق ( اوفى قدر البدل ) بان يتواضعا على  
 ان يذكر في العقد الفين ويكون المهر الفا ( فان اتفقا على الاعراض )  
 عن الهزل والبناء على الظاهر ( فالهزل ان ) ان اتفقا ( على البناء )  
 على الهزل ( فالف ) اما عند هما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البذل في البيع وان كان  
 وصفا وتبعاً بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنائه فيجب  
 تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اظهارا  
 لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوادل والتنازل  
 (و) ان اتفاقا (على ان لم يحصرهما شيء) من الاعراض والبناء (او اخلافها)  
 في الاعراض والبناء (فقل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة  
 بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل)  
 المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه)  
 عطف على قوله او في قدر البذل اي الهزل اما ان يكون في جنس البذل  
 (ففي الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى  
 و) في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجامعا) لانه بمنزلة التزوج  
 بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت  
 المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر  
 فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه  
 ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح  
 بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق (على عدم الحضور) في صورة  
 (الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل)  
 لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة  
 بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه  
 (المسمى قياسا على البيع وعندهما) (اللازم) (مهر المثل) بناء على اصلهما  
 من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى رجحان المواضعة  
 وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل  
 (ومنه) (اي مما لا يحتمل الفسخ) (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت  
 بدون الذكر (كالخلع وشحوه) يعني الطلاق على مال والعناق عليه  
 والصالح عن دم العمد (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا  
 خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان تخالعا ولم يكن بينهما خلع او خالع  
 على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان  
 المال الف درهم وكذا في العطلاق على مال والعنق عليه ونحوها  
 (ففي) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور)

صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجاعا  
اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عند هما فلان الهزل بمنزلة  
خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل  
الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا  
على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعند هما يقع  
الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق  
وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا  
في صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه  
لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في النكاح كالتسليم  
ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق  
التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكمن  
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا  
للعاقبة بمعنى انه يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقداثر  
الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق النكاح لانه يثبت  
وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتنازل للمال وهذا لا تنافي  
الاصالة بمعنى النكاح بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على  
مشتئيهما) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لا مكان العمل بالمواضعة بناء على  
ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يبطل  
البراء) اي ابراهيم او الكفيل لان فيه معنى التملك ويرد بالرد فيؤثر فيه  
الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل  
يبطل (قبل طلب الموائمة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل  
ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب الموائمة (التسليم) اي تسليم  
الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار  
لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على  
الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم  
(ومنها) اي من العوارض المكنسية (السفيه) فان السفية باختياره يعمل  
على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة  
والحركة وشرطا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعزى فرحا او غضبا  
فتحمل على عمل غير موجب السرعة والعقل مع ثباته بخلاف العته فيناول

ارتكاب كل محظور والآخراخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص  
 العمل بما يخالفهما من وجه لو خامة عاقبته وان كان مشروعا محمودا باصله  
 فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي الاهليتين)  
 اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر  
 عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى في مخاطب بالاداء  
 في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة (و لا ينافي السفدا ايضا) (التصرفات)  
 لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقي اهلا لحقوق  
 العباد وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيهيا)  
 لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء  
 الاموال بايمانهم بآيات رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان استم منهم  
 رشدا اى ان عرفتهم ورأيتهم فيهم صلاحا في الفعل وحفظا للمال  
 فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنة) اى سن الرشد (عنده) اى عند  
 الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو  
 خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشر سنة واقل  
 مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو  
 لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من  
 تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين  
 سنة او نس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال  
 من بلغ سفيهيا اختلفوا (في حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ  
 التصرف القولى (فنه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه  
 سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل التسخير والالائه حر مخاطب فتصرفه  
 صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية  
 وه بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة. وترك  
 للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح  
 عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب  
 العقوبات التى تندبر بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال  
 (وجوزاه) اى الحجر (فيما قبل التسخير) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة  
 حقه له وللمسلمين اما الاول فلان غاية ارتكاب الكيرة كقتل العمد  
 وعفوها من المؤمن في الآخرة من الله وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

عليها واما الثاني فثلاثا يضيع اموال الناس بسببه فان السفه باسرافه  
 وثلاثا يصير مطية لديون الناس ومطلبة لاستيجاب النفقة من بيت المال  
 للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت ما لهم عيالا والجواب  
 ان النظر له ادينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز  
 لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته  
 ان البيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان ( ومنها السفر ) وهو لغة  
 قطع المسافة وشرعا خروج من عمران الوطن يقصد سير ثلاثة ايام ولياليها  
 في فوقها سيرا وسطا ( وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام ) وهو ظاهر ( لكنه  
 سبب التخفيف ) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه يخلو عن مشقة ما اقله  
 التحرك وامتداده ( مطلقا ) اى سواء حصل المشقة اولا ( بخلاف المرض )  
 فان منه ما ينفع الصوم كالنخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب  
 ازدياده كالبرص الا يضر فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض  
 اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة ( فيؤثر في قصر اداء ذوات  
 الاربع ) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى  
 لم يبق الا كمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وجزه سواء  
 وعند الشافعي حكمه نبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى  
 ركعتين وان شاء اتم الاربع كافي الافطار فاذا فانت لزم الاربع وقدم  
 بيان تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز ( عن  
 القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو  
 الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كان ما فات في  
 السفر لا يقضى في الحضر الاربعين فان السفر والحضر لا يغيران الفاتة لان  
 ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال ( و ) يؤثر السفر ايضا ( في تأخير ) وجوب اداء  
 ( الصوم ) الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا  
 ( لكنه ) اى السفر لكونه ( اختياريا ) مكسوبا لا بعد غير موجب لضرورة لازمة  
 تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من ان تلحقه آفة  
 ( لم يحل الفطر لمسافر صام ) اى اصبح صائما وهو مسافر ( و ) لم يحل ايضا  
 الفطر ( لم يقيم صائما مسافر في رمضان ) قيد للثنتين وذلك لانعدام  
 الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره  
 فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه ( وان سقط الكفارة ) لتكن الشبهة

لقوله تعالى فان كان  
 الذى عليه الحق سفيها  
 اوضيحا نص على  
 انبات الولاية وذلك  
 بالحجر عليه نظرا له  
 كالصبي والجواب ان  
 المراد بالسفيه الصبي  
 الذى عقل بالفعل عن  
 ائمة التفسير

في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر  
 فانه مبيح في الجملة ( بخلاف المريض ) اذ تكلف للصوم بتحمل زيادة  
 المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له  
 الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيوثر في اباحة  
 الافطار ( ولا تسقط ) الكفارة ( اذا افطر المقيم ) العازم على الصوم  
 في رمضان ( ثم سافر ) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب  
 من غير اقتران شبهة ( بخلاف ما اذا مرض ) المقيم العازم على صوم  
 رمضان فانظر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوي يدين به ان الصوم  
 لا يجب عليه ( واحكامه ) اى السفر ( تثبت بالخروج استحسانا بالاشارة ) وهو  
 ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه  
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافرين لمجاورتهم  
 العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم  
 العمل لا يثبت قبلها لكنه ترك عمار وبناه ( وفي الاقامة قبل الثالثة ) اى قبل ثالثة  
 ايام ولياليها ( لا يضبط موضعها ) اى موضع الامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل  
 الثالثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثالثة يشترط  
 موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثالثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع  
 سهل من الرفع ( ومنه الخطاء ) يخلق تارة على ضد الصواب واخرى  
 على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن اعنى الخطاء وهو المرد  
 ههنا وفسر وبالفعل عند قصد صحيح غير نام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا  
 وعدم تمام القصد بهدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به  
 بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا لوجود قصد ما قلناه ترك التثبت  
 او اذا عد في المكتسبة ( وهو لا ينافيهما ) اى الالهيتين لانه لا يخل شئ من  
 العقل وقوى البدن ( لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر  
 الخطاء ( عن اجتهاد ) فلا يائىم المخطئ بعد بذل الوسع كافي القبلة والفتوى  
 ( و ) يصلح ايضا ( شبهة في ) باب ( العقوبة ) من حدود ( حتى ) لو رقت غير  
 امراته فوطئها على ظن انها امراته ( لا يائىم ) اثم الزنا ( ولا يحدو ) لو رمى الى  
 انسان ظنه صيدا فقتله ( لا يقتض ) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور  
 ولا يائىم اثم قتل الممدوان اثم اثم ترك التثبت ( وان لم ينفك ) الخطاء ( عن ) نوع  
 تقصير ( هو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عند بالاحتياط فيصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك  
التثبت محذور فيكون جنابة قاصرة تصلم سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح  
عذرا في سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان المدوان) فانه لو اتلف مال  
انسان خطاء بان رمى الى شاة طائنا انه صيد او اكل مال انسان طائنا انه ملكه  
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة  
المحل وكونه خاطئا معذورا لائنا في عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال  
انسان يجب على الكل ضمان واحد فعمل انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء  
صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولهذا يتعدد  
بتعدد الدية لا بتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة  
في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيهما واصله لم يقابل ما لا مبنى الصلة  
على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل  
اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر  
بين العادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اي طلاق الخطي كما اذا اراد  
ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم  
والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ  
عن عقل مقام العمل بالفعل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه  
بلا جرح ولم يقيم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما  
يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقيم الشيء  
عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا جرح وكذا وجود  
الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفرض اثره الى الظاهر  
من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى  
في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامه شيء مقامهما بل جعل  
الحكم متعلقا بحقيقتيهما (وينبغي ان يعقديه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه)  
يعني اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه  
بعث هذا العيب منك بكذا وقال الاخر قبلت مصداياه في خطائه ينبغي  
ان يعقد البيع يعني لاروايته فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يعقد  
فاسدا (كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري  
ويفسد لفوات الرضا ومنها الاكراه) وهو محل الغير على ما يكرهه بالوعد (وهو  
نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفرض اثره الى الظاهر

كما مر وظاهر ان الاكراه بعدمه (ويفسد الاختيار) وهو القصد الى احد  
 طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر  
 عنه باختياره كإسائي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر  
 (بان يكون) الاكراه (بإتلاف النفس او إتلاف العضو) فان حرمة حرمة  
 النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملبى) اي الموجب للجاء الفاعل  
 واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثاني  
 (ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده  
 (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب غما يعدم  
 الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يفتنون بالضرب  
 او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراه في حقهم بل الضرب المبرح وكذا  
 الحبس الان يكون مديدا يتضجر منه والاسراف يفتنون بكلام فيه خشونة  
 فقل هذا يكون اكراه لهم قال في المنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتتم بحبس  
 ابيه او ابنته اقول عدمه قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان  
 من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء عنه (وهو) الاكراه (مطلقا) اي  
 سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار او لا (لا ينافيهما) اي اهلية المكره لنفس  
 الوجوب ووجوب الاداء بقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي  
 (الخطاب) ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى  
 في حالة الاكراه كافي حالة الاختيار والابتلاء يتحقق الخطاب وذلك لان ما  
 اكراه عليه اما فرض ارمباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب  
 حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على  
 شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير  
 حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل  
 من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيار)  
 ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حل للفاعل على ان يختار ما هو اهون  
 عند الحامل ووافق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو  
 ذلك مما اكراه به (وان افسده) اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه  
 وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى  
 حد الجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اي الاختيار الفاسد اختيار (صحيح)  
 وهو اختيار الحامل (يرجح) اي الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه  
 على انلاف مال الغير كاسيأتي (والا) اي وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة  
 كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كاسيأتي ايضا (بقي الحكم منسوباً  
 الى) الاختيار (الفاقد) فالتصرفات الصادرة من المكروه كلها منقسمة  
 الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان  
 التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المتكلم)  
 ان يكون (التلغير) المراد بقولنا يصلح آله للمكروه انه يمكن للمكروه ايجاد الفعل  
 المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كأنه فعله بنفسه  
 وبقولنا لا يصلح آله انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل  
 عليه غيره يبقى مقصوراً عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آله لتغيره اذ لا يصلح  
 ان يتكلم المرء بلسان غيره حساً على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار  
 اصلاً (فاقتصر) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على التكلم  
 (فان كان) القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل النسخ ولا يتوقف (على الرضاء  
 لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اي بالاكراه (كالطلاق ونحوه)  
 من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل \* طلاق عتاق والنكاح ورجعة  
 وعفو قصاص واليمين كذا النذر \* ظهار وايلاء وفي هذه \* تصح مع  
 الاكراه عدتها عشر \* فان هذه التصرفات لا تحتمل النسخ وتتوقف على  
 الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او عتق او تزوج بالاكراه صحح لانها لا تبطل  
 بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان يبطل بما  
 لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف او حبس  
 (على قبول مال الطلاق) اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على  
 الف درهم مثلاً فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق  
 من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف  
 على الرضاء ولم يوجد كافي خلع الصغيرة حيث يقع بلامال (واذا اكراه)  
 الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اي الطلاق والمال اما الاول  
 فلان الاكراه لا يمنعها واما الثاني فلانها التزمته طاعة بآراء ما سلم لها  
 من البيئونة (والا) اي وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء  
 بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسده) اي ينعقد فاسداً اما الانعقاد  
 فاصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)

اى الاجارة وامثالها ( ولا يضح بالاكراه ) المجبى او غيره  
 ( الاقارير كلها ) اى من اللذائيات وغيرها لقيام الدليل على عدم  
 المخبر به وهو الوعيد ( والافعال ) بحسب الاكراه عليها قسيمان ( بعضها  
 كالاقوال ) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل ( فيقتصر ) على الفاعل  
 ولا يتعدى الى الحامل ( كالاكل ) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع  
 الى الحامل شئ من احكامه المطلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم  
 صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به  
 من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان  
 الضمان على ايهما ( و ) كذا ( الزنا ) فان الوطئ بالآلة الغير لا يتصور فلا اكرهه  
 عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور  
 ( وبعضها الا ) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو فسمان  
 لانها ما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة اولا ( فان لزم من آليته  
 تبديل محل الجنابة ) ( اقتصر ) الحكم ( على الفاعل ايضا ) اى كفى الاقوال  
 ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه  
 بالنقض لان تبديل محل الجنابة يستلزم مخالفة الحامل لانه انما جعله بالاكره على  
 الجنابة فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكره لانه عبارة عن  
 حل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاه الفاعل وهو فعل  
 معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان تبديل  
 محل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول ( كاكراه محرم  
 محرما على قتل صيد ) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على  
 الجنابة على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجنابة على احرام  
 الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بأكراهه عليه فلا يتحقق الاكره ( و ) الثانى  
 وهو ان يكون تبديل محل الجنابة مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو ( الاكره على  
 البيع والتسليم ) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب  
 الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير  
 مفعولا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل  
 الاستيلاء فيصير البيع والتسليم نقضا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل  
 مفعولا لعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لا لعقد البيع وعدم  
 نفاذه فلا يلزم ذلك ( والا ) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجنابة ( نسب )

الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقل من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ  
 (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن الحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا  
 او مالا فيقتله فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجنائية) من ضمان المال  
 والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) اي بلا مشاركة  
 الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلوا كرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية  
 على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمد فاقصاص  
 على الحامل فقط لان الانسان يجوز على حب الحيوة فيقدم على  
 ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد  
 القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا لاثم) فانه وان كان موجب الجنائية  
 الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل  
 لا يصح آلة للحامل في حقه الاثم اذا لم يكن لاحد ان يمتنع على دين غيره ويكتسب  
 الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم  
 بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل محل الجنائية لانها حينئذ تكون على  
 دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة  
 لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما  
 الفاعل فلا طاعته المخلوق مع معصية الخالق واشاره نفسه على من هو  
 مثله (والحرمان انواع) لما فرغ من بيان حكم الفعل المكره عليهما في انها  
 بمن تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على  
 الافعال التي لا يجوز الاقدام عليهما عند الاختيار في انها تكون حراما  
 او دباحا او محرما فيه فالحرمان اما ان يشمل السقوط اولا والثاني  
 اما ان يشمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يشمل  
 السقوط ولا الرخصة ونوع يشمل السقوط ونوع يشمل الرخصة  
 فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد  
 وحقوق الله تعالى اما ان يشمل السقوط او لا فشرع في بيان هذه الاقسام  
 فقال والحرمان انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تندخلها رخصة  
 كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له  
 الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول  
 في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح)  
 فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان اطرف

الموء من من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلا كره (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا ثم ان فعل لان فيه فساد الفرائض ان كانت المرأة منكوحه الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا وامازنى المرأة فيجتمعت الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القلع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكن معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا تسقط ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثاني (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالجبى) من الاكراه بان كان بالقتل او القلع (بيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطراب بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية بنسرة والاكراه المجبى يخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطراب وان اختص الاضطراب بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان يعلم سقوطها (فدجى) ان لا يكون اثما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير المجبى فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطراب لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكره غير مجبى لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تشمل الرخصة) اى لا تشمل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التي لا تشملها) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكره على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذا احكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا لان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى «الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان» (او) في حقوقه (التي تشملها) في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكره على حرام لا يشمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعتذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالمجبى من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه

يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان  
الاجراء كفر بصورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بفوت  
حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس  
وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته  
وغنى الله تعالى وكيف اذا رجع حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى  
وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا  
صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لا عزاه دين الله تعالى واذا اكلم فقد  
ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كفساد الصوم  
والصلوة وقتل صيدا حرم او في الاحرام (وا في حقوق العباد) عطف  
على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة  
بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والجرمة متعلقة  
بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتل  
الرخصة حتى لو اكرهه على اتلافه اكرهاها فليجأ رخص فيه لان حرمة  
النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالا كره لا تزول عصمة المال  
في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على  
الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا ابذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن  
في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز  
الدين قيد والحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (مكره)  
اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتأمنة بحقوق العباد (حكم ما  
في حقوقه تعالى) اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيهما في انها لا تسقط  
ولكنها تحتل الرخصة بالجبي كما سبق آنفا \* الخاتمة في الاجتهاد \*  
لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستلزم منها الاحكام  
وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد  
(وهو) في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود)  
اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه  
(في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) اللام في الحكم للاستفراق  
اي كل حكم حكم عن دليل داليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم  
شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة تلك الحثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة  
حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى

تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى ان شاء الله وانما لم قال  
 استفراغ الفقيه المجتهد كما قال القوم لان فيه دور الان الفقه مراد ف  
 للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كما اخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد  
 او اخذ الفقيه في تعريف الفقه ( وشرط مطلقة ) وهو المستقل بالمذهب  
 كابى حنيفة والشافعي ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد بالطلاق  
 لان في المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها  
 ( ان يحوى علم الكتاب ) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا  
 ( بمعانيه لغة ) اى افراد وتركيبا فيقتصر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو  
 والمعاني والبيان سليقة وتعلما ( و ) بمعانيه ( شرعا ) سواء كانت مفهومات  
 الالفاظ او منوطات الاحكام ( واقسامه ) من ان هذا خاص او عام او مجمل  
 او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب  
 منها عند الرجوع ( و ) ان يحوى ( علم السنة ) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا  
 بل بمقتضاها اى لفظها الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامها من الخاص  
 والعام وغير ذلك كما ذكرنا ( وسندها ) اى طريق وصولها اليان تواتر وغيره  
 وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف  
 وغيرها وطريقه في زماننا لاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع  
 على حقيقة حال الرواة اليوم ( و ) ان يحوى علم ( موارد الاجماع ) ثلاثها الله  
 في الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجزم  
 بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب  
 الاجتهاد في زماننا لا يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له في هذا الزمان  
 ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم  
 ( و ) ان يحوى علم ( وجوه القياس ) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول  
 والمردود منها ( ووجهه ) اى اثر الاجتهاد اثبت به ( غلبة الظن ) بالحكم ( على  
 احتمال الخطأ ) في ذلك الحكم فلا يجزى في القطعيات اصولا وفروعا فاذا  
 كان فيها احتمال الخطأ ( فالجتهاد ينطى ) تارة ( و ) يصيب ) اخرى ( خلافا  
 للمعتزلة ) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب ( بناء ) متعلق بقوله خلافا ( على  
 ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عنده ) فان المجتهدين اذا  
 اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأي واحد منها وعلى  
 رأى ما دى اليه اجتهاد كل مجتهد ( لهم ) اولا ( انه لو لم يتعدد الكلف بغير

المقدور) يعني ان المجتهدين كلّفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانياً (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) اى مثل الاجتهاد (في) امر (القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى في امر القبلة (متعدد اتفاقاً) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقاً لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلته لما تودى فرض من اخطأ والالزام باطل لعدم الامر بالاعادة (فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال) واجب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجباً على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخرو على مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لاصابة الحق) يعني لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظراً الى رعاية شرايطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث (فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق) واجب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقاً بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطالع عليه بعد است فراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقاً لزم ان يكون العمل بالخطأ واجباً وبالصواب حراماً وهو ممنوع والجواب عن الثاني اننا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام طالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيباً لصح صلوة مخالف الامام لاصابته جميعاً في جملة القبلة نظراً الى الواقع وفساد

صلوته يدل على حقيقة مذهبه (و) اما (عدم اعادة الخطيئة) (الكعبة) صلوته  
فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة)  
بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها  
الى جهة هاتم منها الى جهة الثمري والى اى جهة كانت للراكب في التوافل  
وانما المقصود الجهة التى رضىها الله تعالى وعند حصول المقصود  
لا بأس باتقاء الوسيعة (ولنا) ان الحق (لو تعدلزم الفساد اذا تغير الاجتهاد)  
لان الاجتهاد الاول ان بقى حقانم اجتماع المتأقنين بالنسبة اليه والازم  
النسخ بالاجتهاد و قل منهما فاسد (اوصار المقلد مجتهدا) وخالف  
الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقانم  
اجتماع المتأقنين والازم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا وبينهم  
انما هو (فى التمرعيات لا العقلية) كما حث تتعلق بالذات والصفات  
والافعال من الالهيات والنبوات فان المليون اجبوا على وحدة المصيب  
فى العقلية (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري  
والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل  
لان المطاوب فيها هو اليقين الحاصل بالدلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم  
وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها وتعود ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ)  
فى اجتهاده (ومضرب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبدله تمام الوسع فيه وان  
كان مخطئا انتهأ اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطأ  
حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمر بن العاص \* احكم على انك ان اصبت  
فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة \* لا ترتب على الخطأ  
من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمسئلة الاجتهادية  
للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فلا خذبه ان لم يؤد  
الى العقاب كاقيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب  
(وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهأ وهو اختيار الشيخ  
ابى منصور (لاطلاق الخطأ فى الحديث) يعنى ان الخطأ المذكور فى الحديث  
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكمال والخطأ الكمال هو الخطأ  
ابتداء وانتهأ (قلنا) لو سلم الاعتداده فى الاصول) يعنى لانهم اولا ان اقتضاء  
المطلق الكمال يعتمد فى مسائل الاصول فانه امر خطاى لا عبرة به

في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك ( فقد تخلف هنا مقتضاه ) الذي هو الكمال  
 ( لما نفع ترتب الحسنة ) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد  
 ولو خطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه  
 ( ولا يعاقب ) المجتهد ( عليه ) اي على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون  
 معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لحفاء  
 دليله ( الا ان يكون طريق الصواب ) والدليل الموصول اليه ( ينال ) فخطأ  
 المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما ينال  
 من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان  
 مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن ( وهو ) اي الاجتهاد  
 ( لا يتجزأ ) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة  
 فقط هل يجوز ام لا فقل يجوز وقل لا لا يجوز او لا يلزم العلم بجميع المأخذ  
 لزوم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد  
 بالاتفاق كمالك في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك  
 المسئلة كالعدم في حقها ( والجواب عن الاول اننا نسلم انه لازمه لجواز  
 ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للفرد الواحد  
 من الفكر لسو شدة او استدعائه زمانا وعن الثاني اننا نسلم ذلك لجواز  
 تعلقيها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه في المحيط ببعض يقوى  
 احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف  
 او ينعدم فيحصل والثاني ان كلاما لا بعلمه يشتمل كونه مانعا فلا يحصل  
 ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا  
 وثباتا اما باخذه عن المجتهدا وجع اماراتها التي قررهما الأئمة وضموا كلا  
 الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك  
 اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزي ( هو الصواب ) المروي  
 عن الامام لما مر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل  
 وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل ( واقول )  
 التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقه كالبلاغة وسائر العلوم التي هي  
 عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام  
 بل نوع منه من شكر او شكاة او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا ينفى ذلك صدور الادرى من المجتهد لما سبق \* قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام \* عن تهايس عرايس الكلام \* التى رصعتهام شططة العقل بينان الافهام \* وكستهم احل البيان والاعلام \* ايدى العبارات والسنن الاقلام \* اياه الجمعية السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمس وخمسين وثمان مائة والحمد لله على التمام والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد عليه الصلوة والسلام

الحمد لله الذى دهننا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول \* التى لم يسمح بمنلها الزمان وافكار الفحول \* الا واحدا بعد واحد وفاقت عند التفاد بالفهم الوقاد على نظائرهابا الحسن والبهاء \* وفاضت جد اول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء \* رصنتها فى صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الاملى \* ورصعها على صفحة الصحائف براعة الامجد اللوذى \* فريد عصره وحيد دهره المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازا ربه حسن سعيد فى اولاه واسمغ على ضريحه مزيد فضله فى اخره \* فى زمن من فوضى يده زمان امن الامة \* وقلد بكفاية حمايته استراحة الاقاليم والملة \* السلطان ابن السلطان ( السلطان عبد العزيز خان ) بسط المولى بساط عدله وممر حته على الانام مدى اوانه وساعته \* وقبض على من بغى عن قبول امره وعنا عن تقدر بركة دواعته \* بدار الطباعة العامرة فى اواسط محرم الحرام سنة اثنتين وثمانين ومأتين والف





خ ۲۷۵

۲۹۶۵۳۱

DUE DATE

خ ۲۷۵ ۲۹۶۵۳۱			
مرآة الاصول شرح مرآة الوصول			
Date	No.	Date	No.

۱۲۷۷۸